3140

<36606878440019

<36606878440019

Bayer. Staatsbibliothek

Phil. univ. 1

Fiche

Philos. Noviss. 2379.

R.

Kritiſche Briefe

über

die Möglichkeit

einer wahren wiſſenſchaftlichen Moral, Theologie Rechtslehre, empiriſchen Pſychologie und Geſchmakslehre

mit

prüfender Hinſicht

auf die *Kantiſche Begründung* dieſer Lehre

von

Iohann Heinrich Abicht.

Nürnberg,
in der Felsekerſchen Buchhandlung.
1793.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Dem

Hochgebohrnen Freyherrn

Herrn

Carl Gerth von Ketelhodt

Sr. Hochfürstl. Durchlaucht zu Schwarzburg-Rudolstadt Herrn Geheimen-Rathe, Kanzlar etc. etc.

des Königlich Preussischen rothen Adler Ordens Ritter

dem Vertraüten

und Beförderer der Gelehrsamkeit

seinem Gönner

widmet

diese Briefe

im wärmsten Gefühle

der Dankbarkeit und Verehrung

der Verfasser.

Vorrede.

Vorliegende Briefe sollen der Philosophie der Gefühle, welche nächstens in einer ausgearbeitetern Gestalt erscheinen wird, zu einer Einleitung dienen. Der Hauptzwek derselben ist, den Einfluss einer wissenschaftlichen Gefühllehre in die andern Theile der Philosophie zu zeigen, zu zeigen, wovon man noch keine allgemeine Ueberzeugung zu haben scheint, dass nämlich eine dergleichen Gefühllehre fast in alle übrigen Theile der Philosophie eingreiffe, und die Resultate derselben bestimmen und begründen helfen müsse. — Welche, und wie vielerley andre wichtige Untersuchungen dieser Zwek herbeyführte, werden die Briefe selbst ausweisen.

So fest ich überzeugt bin, dass diejenige Methode zu philosophiren, welche Herr Kant eingeführt hat, ich meyne die Methode, *vor allen Dingen aus den erfahrbaren Erscheinungen der menschlichen Seele die vollständigen Geseze ihrer Kräfte zu erforschen, und in und mit ihnen die vollzähligen Principien der Philosophie zu gevvinnen*, die einzige sichre Methode zu philosophiren ist; so fest bin ich aber auch überzeugt, dass bey dem bisherigen Fortschreiten im Philosophiren

diese Methode verfehlt wurde; dass man über Gefühle und Willensangelegenheiten geurteilt, ja abgeurteilt habe, bevor man, zufolge jener Methode, die Geseze der menschlichen Gefühl- und Willenskraft mit derjenigen Schärfe und Genauigkeit, mit der man die Geseze der Erkenntnisskraft aufzufinden bemüht war, aufgesucht und ins reine gebracht hatte. Diess erkennen auch diejenigen Freunde des Kantianismus, die von allem, was er enthält, überzeugt zu seyn glauben, zum theil selbst an, und bemühen sich, jene Geseze, als Prämissen und Grundsäze ihrer Ueberzeugung *nachzuhohlen*, und sich also durch sie erst eigentlich zu überzeugen. Es ist bekannt, dass Herr Reinhold in dem zweyten Theile seiner Briefe über die Kantische Philosophie wenigstens die Natur des menschlichen Willens zu entwikeln, und daraus die Kantischen Resultate über Moralität zu begründen versucht hat. Ob aber solche Versuche glüklich ausfallen können, wenn man schon annimmt, dass die Kantischen Behauptungen untrüglich seyen, *und dass man nur die Prämissen zu denselben aufzusuchen habe?* ob diese Voraussezung nicht leicht auf Zirkel im beweisen führe? ob sie nicht dahin leite, die Natur des Willens so darzustellen, *wie sie Praemisse jener vorgängigen Behauptungen werden kann?* will ich jedem Unpartheyischen selbst zu beurteilen überlassen. Mir ist es wenigstens befremdend, wie Herr Reinhold, um den Begriff des Willens zu

bestim-

bestimmen, den Begriff der praktischen Vernunft zu Hülfe nehmen kann; da es mir einleuchtend und unwidersprechlich ist, dass der Begriff von einer *praktischen* Vernunft erst aus dem Begriffe vom Willen bestimmt und begründet werden müsse. Denn die Vernunft kann offenbar nur dadurch praktisch werden, dass sie ein Gesez für den Willen zu geben im Stande ist; dass sie diess aber sey, läſst sich doch wohl erst aus der Natur des Willens, der zufolge ihm nur so oder so etwas Gesez seyn kann, ersehen? Die Idee der *Allgemeingültigkeit* der Regeln kann, nach meiner Ueberzeugung, kein reines praktisches Vernunftgesez seyn, denn diese Idee kann, wie ich in den Briefen gezeigt habe, nur erst nach vorausgegangenen Erfahrungen möglich werden. Die reine, der Vernunft eigenthümliche Idee ist, wie jeder Kenner der Theorie der Vernunft zugesteht, die *Idee der Vollendung*. Ob und wie diese Idee praktisch werden könne? muss erst aus der Natur des Willens ersehen werden. Es ist folglich noch unausgemacht, was dieser würdige Mann als ausgemacht voraussezt, dass die Vernunft ein Handeln des Willens nach *diesem* Geseze *um der Gesezmäsigkeit eines solchen Handelns vvillen* fordre. Es ist folglich auch unausgemacht, da ein solches, wie ich überzeugt bin, *unmögliches* Handeln auch das *uneigennüzige* nicht seyn kann, ob es nicht Handlungen gebe, die deswegen uneigennüzig sind, weil eine besondre Art von Vorgefühl die

 Trieb-

Triebfeder derselben ist? — Es ist nicht blos ausgemacht, sondern aus der Natur der menschlichen Seele schlechterdings unerweislich, dafs es für den Willen, nach S. 255. zwey verschiedene Triebfedern gebe, das *praktische Gesez*, und das *Vergnügen*; weil es unerweislich ist, dafs ein Gesez, ein Gedanke, und dabey auch etwas ganz von einem solchen Verschiedenes, nämlich ein *Gefühl*, Triebfeder des Willens seyn könne. Beyde sind auch beym Herrn Reinhold selbst *keine Triebfedern*, sondern nur *Veranlassungsgründe*; denn ihm ist die *Freyheit* der einzige durch sich selbst bestimmende Grund des Willens, oder die einzige, (für mich überhaupt unbestimmte und undenkbare) Triebfeder (S. 260.) Der Begriff vom Willen, den Herr Reinhold S. 264. aufstellt, dafs er nämlich sey "das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennüzigen Triebes zu bestimmen", ist *erstlich* unerweislich, weil ein solches Vermögen das Dasein eines solchen eigennüzigen und uneigennüzigen Triebes, wie beyde von dem würdigen Manne angenommen werden, voraussezt, welches nie als erwiesen vorausgesezt werden kann; das Dasein des uneigennüzigen Triebes der Vernunft nicht, denn ihr Gesez und der Trieb, den sie erzeugt, ist ohnstreitig der Trieb nach vollendeter persönlicher Güte, als unmittelbare Quelle der Seeligkeit; das Dasein des eigennüzigen sinnlichen Triebes nicht, denn der Trieb nach

nach Vergnügen gehört nicht der Sinnlichkeit zu, er wird nicht durch die Sinnlichkeit, sondern durch *alle* unsre übrigen persönlichen Kräfte in uns begründet, und wird nur *eigennüzig*, wenn er von seiner natürlichen ursprünglichen Einrichtung abweicht, kurz wenn er Trieb nach *falschen* Vergnügen wird. Daſs dieſs so sey, leuchtet aus der Entstehung unsrer Gefühle und aus der davon abhängigen Entstehung unsrer Triebe heraus. Das kann ich hier zwar blos *behaupten*; aber ich glaube auch, es aus der Natur unsers Gefühlvermögens *erweisen* zu können. Geläugnet kann diese Behauptung eben deswegen aber nicht werden, auch widerlegt nicht, so lange *die Entstehung unsrer Gefühle aus der Natur unsrer Gefühlkraft noch nicht erkannt und dargethan ist*, was Herr Reinhold noch nicht dargethan hat. — Der aufgestellte Begriff vom Willen hat, *zweytens*, gegen sich, daſs er den *Willen*, und die *Freyheit*, die ihm eigen seyn soll, als einerley angibt; denn Herr Reinhold sezt auch die *Freyheit* des Willens in "das Vermögen der Person, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens entweder nach dem praktischen Geseze, oder gegen daſselbe zu bestimmen (S. 272.)". — *Drittens* hat dieser Begriff vom Willen das gegen sich, was sein würdiger Urheber zwar zu heben gesucht, aber nicht gehoben hat, und was den mit diesem Begriffe gleichlautenden Begriff von Freyheit eben so ungedenkbar macht, nämlich daſs der Wille

als solcher zwischen zweyerley entgegengesezten Forderungen soll *wählen* und sich für die Befolgung der einen und andern *entscheiden können*, ohne einen Wahl- und Entscheidungsgrund zu haben. Denn Wählen um *wählen zu können*, für und durch sich selbst entscheiden um *für und durch sich selbst entscheiden zu können*, d. h. durch Freyheit zu wählen und zu entscheiden, ist kein Wahl- und Entscheidungsgrund; weil mir darinnen, dass ich frey wählen und entscheiden will, noch kein Grund gegeben ist, warum ich eben *diess* wähle, und *dafür* entscheide. "Das *Selbstbewusstseyn*, durch welches sich *dieses* Vermögen als eine Thatsache ankündigen soll (S. 183.)" kann jeder mit Recht als etwas blos angenommenes verwerfen, in so fern es nicht das *Selbstbewusstsein eines Freyheitsvermögens überhaupt*, sondern *das Selbstbewusstsein des vom Herrn Reinhold aufgestellten Freyheitsvermögens* seyn soll. — Die Begriffe von Eigennüzigkeit und Uneigennüzigkeit, die dieser Theorie vom Willen einen gewissen Glanz, und Anstrich von Wahrheit geben, sind, wie sie hier bestimmt werden, willkürlich; nirgends findet sich ein Grund, woraus man sehen könnte, warum sie so und nicht anders ausfallen? Herr Reinhold geht eine Menge von Bedeutungen von dem, was man *nüzlich* nennt, und von dem, was *uneigennüziges* Vergnügen genennt werden könne, durch, und bestimmt gleich darauf: dass jedes *Vergnügen*, *das dem Urteile des Wohlgefallens an einem Objekte vorausgeht*,

gebt, *eigennüzig sey* (S. 233.); ohne daſs man auch nur einen entfernsen Grund in den vorangehenden Erörterungen findet, der dieſe Beſtimmung des eigennüzigen Vergnügens rechtfertigen könte. Ohne mich jezt in eine Auseinanderſezung deſſen, was wahrhaft Eigennüzig ſey, oder nicht? wie Eigennüzig von Nüzlich unterſchieden ſey? einzulaſſen, will ich nur die Frage entgegen ſezen: würde das Vorgefühl, welches ein Menſch in ſich erzeugte, wenn er ſich ſeine *mögliche* Würde der Beſonnenheit, die er in der ihm noch *möglichen* Anordnung einer Menge Mittel zu einem gewiſſen Zweke *wirklich* zu machen *ſich vorſezen kann*, denkt, und welches er zur Triebfeder ſeiner Handlung machte, ſo daſs er alſo blos um des Vollgenuſſes ſeiner ſich in der vorgeſezten Handlung *wirklich* zeigenden Würde ſeiner Beſonnenheit willen handelte, *ein eigennüziges* Gefühl, eine *eigennüzige* Triebfeder ſeyn, und genennt werden können? *Nüzlich* iſt dieſs Vorgefühl, nüzlich die Handlung, die ſie begründet; aber *nüzlich* und *eigennüzig* iſt nicht einerley, wie Herr Reinhold meynt, wenn er S, 241. ſagt: "Das Vorgefühl des Vergnügens, das aus einer künftigen Handlung unmittelbar geſchöpft wird, iſt freylich auf eine andere Art eigennüzig, als dasjenige, das ſich auf die bloſen Folgen der Handlung gründet; aber darum nichts weniger als *uneigennüzig*, *ſobald es als Beſtimmungsgrund des Willens* gedacht wird. (Und der Grund, daſs ein ſolches Vorgefuhl

fühl *als Bestimmungsgrund des Willens eigennüzig ist?*) *Nuzen*, fährt er fort, ist *Mittel des Vergnügens*, und eigennüzig ist alles Interefse, das in *der Tüchtigkeit* zum Vergnügen gegründet ist." Nichts kann offenbarer seyn, als hier der Sprung vom *Nuzen* und *Nüzlichkeit* auf *Eigennüzigkeit*, und die Verwechslung beyder mit einander. — Ich übergehe jezt mehrere Bemerkungen und Gründe gegen diese Theorie, und führe nur noch diese zwey an, erstlich: dafs Herr Reinhold den Unterschied zwischen einer *Willensregel*, als einem Bestimmungsgrunde der *Art* des Handelns, und zwischen einer *Triebfeder des Willens*, als einem Bestimmungsgrunde seines *Handelns selbst*, seines *Handelns* nach der Art, die die Regel bey ihm bestimmt hat, bey dem Willen ganz aufser acht lasse, und daher einen sehr unbestimmten Begriff von einer Triebfeder liefre (S. 254.). Zweytens: das Wohlgefallen ist allerdings ein *Urteil*, das ein *Verhältniſs* (ob eben eine Uebereinstimmung, läſst sich nicht geradezu sagen) zwischen einem vorgestellten Objekte und dem urteilenden Subjekte zu erkennen gibt; aber was *muſs* dasjenige im Subjekte seyn, mit dem ein vorgestelltes Objekt im Verhältnifse stehend gedacht werden muſs, wenn es *gefallen* soll? Das läſst sich ohnstreitig daraus abnehmen, dafs das *Gefallen* eines Gegenstandes und *Vergnügen* an demselben so unzertrennlich sind und auch immer und überall so vereint angenommen werden, dafs man beyde gewöhnlich

für

für einerley hält. Das Verhältnifs eines gedachten Gegenftandes zu dem Subjekte, dem er wohlgefällt, und welches Verhältnifs in dem Urteile des Wohlgefallens dargeftellt wird, kann alfo kein andres feyn, als das Verhältnifs eines Objekts als eines Grundes zu der Gefühlkraft des Subjekts, und namentlich zu einer Rührung derfelben, als zur Folge. Nur dann, wenn das Urteil des Wohlgefallens diefs Verhältnifs eines Objekts zu dem Subjekte vorftellt, ift jene, *als Thatfache des Selbftbewufstfeins bekannte*, Unzertrennlichkeit eines *Wohlgefallens* mit einem *Vergnügen an einem Gegenftande* erklärbar. Aber wie kann nun das *fittliche Wohlgefallen ein Urteil uber die Gefezmäfsigkeit einer Willenshandlung* feyn, da diefes Urteil, wenigftens in fo fern es ein Urteil *vor* der Willenshandlung ift, nach Herrn Reinhold *mit keinem Vergnügen* in dem urteilenden Subjekte vereint ift, da ihm eben das Hauptkennzeichen fehlt, wodurch fich ein jedes Wohlgefallen ankündigt? — Dabey ift es auffallend, dafs Herr Reinhold kein anderes *Objekt des fittlichen Wohlgefallens als eine Handlung des Willens*, die dem Vernunftgefeze gemäs ift, (S. 234.) berührt. Ift die *Vernünftigkeit* und *Befonnenheit*, fie als abhängig von unferm Wollen gedacht, kein Gegenftand eines fittlichen Wohlgefallens? Ift die *Gröfse der Seele*, die durch Unerfchrokenheit und Muth in der Ueberwindung von grofsen Hinderniffen, welche fich der Erreichung eines guten Zweks entge-

entgegenſezen, errungen wird, kein Gegenſtand des ſittlichen Wohlgefallens? und ſind dieſe Gegenſtände eine *geſezmäſige Handlung*, die Herr Reinhold nur allein als Gegenſtand eines ſittlichen Wohlgefallens will gelten laſsen? Aus einem ſolchen eingeſchränkten Begriffe von einem Gegenſtande des ſittlichen Wohlgefallens, wie ihn Herr Reinhold zu jener Frage: ob nicht das Vergnügen an einem *vorausgeſehenen Gegenſtande* des Willens Triebfeder zu einer Handlung, wodurch dieſer gedachte Gegenſtand zur Wirklichkeit gebracht werde, ſeyn könne? mitbringt, muſste ihn freylich *dieſe* in der Theorie des Willens wichtige Frage in folgende verwandeln laſsen: "Ob nicht das Vergnügen an der vorausgeſehenen *Wirklichkeit der ſittlichen Handlung* (ſtatt Objekt des Willens überhaupt) ohne Ungereimtheit zugleich als Grund und Folge dieſer Wirklichkeit gedacht werden könne? (S. 237.) "durch welche von jener ganz verſchiedenen Frage ſich Herr Reinhold die Antwort zu Gunſten ſeiner Theorie ſehr leicht machte. — Doch, ich würde, wenn ich dieſem würdigen Denker in ſeinen Räiſonnements Schritt vor Schritt folgen wollte, die Grenzen einer Vorrede zu weit überſchreiten. Ich glaube Gründe angeführt zu haben, aus welchen ſich die wenige Haltbarkeit dieſer Theorie ſchon hinlänglich erſehen läſst. Man vergleiche dieſe Theorie mit der meinigen, die ich in der Einleitung meines Naturrechts, und auch in dieſen Briefen dargeſtellt

ſtellt habe; und entſcheide dann, wohin Natur und Erfahrung mehr winkt. — Auch glaube ich genug gezeigt zu haben, daſs die Moralphiloſophie des Herrn Kants durch dieſe Reinholdiſche Willenstheorie an beſsrer Begründung nichts gewonnen habe. Es kann mir deswegen auch nicht zum Vorwurfe gemacht werden, daſs ich eine Kritik über den Zuſtand verſchiedener Theile der Philoſophie, in den ſie *durch Kant* verſezt worden ſind, liefern wollte, ich mich blos an Kants eigne Schriften und Ausſprüche gehalten habe. Sollte dem Publikum an einer noch weitläuftigern Prüfung jener Reinholdiſchen Willenstheorie gelegen ſeyn; ſo werde ich es mir zur Pflicht machen, die Entſcheidungsgründe für die eine oder die andre Parthey noch mehr entwikelt vorzulegen. —

Die Philoſophie der Gefühle, die ich vorhin ankündigte, wird in vier Abſchnitte zerfallen; *der erſte* ſoll die Geſeze, oder die Natur der menſchlichen Gefühlkraft, alſo die *Theorie des Gefühlvermögens;* — der *zweyte* die *Regeln der Beurteilung wahrer und falſcher Gefühle,* nebſt der Lehre von dem verſchiedenen Urſprunge täuſchender Gefühle, welchen Abſchnitt ich die *Logik der Gefühle* nenne; — der *dritte* die reine, und die allgemeine angewande Kritik des menſchlichen Gefühlvermögens, ich meyne, die Lehre von den Grenzen deſselben überhaupt, und dann beſonders in Beziehung auf Moral, Aeſthetik u. a.; — der *vierte* endlich

endlich die *Metaphysik der Gefühle*, d. h. die Lehre von den durch die Natur unsers Gefühlvermögens a priori begründeten *einfachen* Gefühlen, nebst den daraus abzuleitenden Lehren von Seeligkeit, ursprünglichen Neigungen und Trieben u. a. enthalten. — Der Vortrag wird nicht in Brief- und Kompendien-Form, sondern in einer Form, die dem Zweke der bestmöglichen Faslichkeit, und Vermeidung der Misverständnise angemesen ist, abgefast werden.

Der Verfaser.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Erster Brief.

Sie können die Nothwendigkeit, und den ausgebreiteten Nuzen, den eine gründliche Gefühllehre, wie ich gegen Sie behauptet habe, im Reiche der Wahrheit stiften soll, noch nicht begreifen? Ich soll Sie in den Stand sezen, Sich davon zu überzeugen? — Wohl! ich nehme ihre Auffoderung an. — Allein, da wir auf diese Weise einen Vertrag mit einander schliessen, und ich Pflichten übernehme; so werden Sie Sich gefallen lassen, dass ich auch für Sie einige Bedingungen festseze.

Wenn ich Ihnen gelobe, alle meine Gedanken deutlich und bestimmt vor Augen zu legen, und die Wahl und Stellung der Worte so zu treffen, dass keine scharfen hervorspringenden Eken Ihren Sinn des Geschmaks beleidigen; so müssen Sie sich hüten, diese meine Pflicht so weit auszudehnen, dass ich auch da, wo die Bündigkeit und die, zur Ueberzeugung oft nothwendige, Möglich-

keit des Ueberbliks es verlangt, daſs ich eine Reihe von Gedanken und Zeichen derſelben feſt an einander ſchlieſſe, den Numerus ſo ſtreng beobachten ſolle, als wenn ich ein, wie man es nennt, *ſinnlich ſchönes* Werk zu liefern hätte. Nur ein *geiſtig ſchönes* Werk (wenn Sie dieſen Ausdruk anders paſſend finden) möchte ich Ihnen vorlegen; denn nur dieſes führt die Kraft der *Ueberzeugung* mit ſich; und dieſe, glaub ich, wünſchen Sie ja vor allem andern. Allein, irre ich nicht, ſo erheiſcht die geiſtige Schönheit zuweilen, daſs man ihr einen Theil der Schönheit ihrer ſinnlichen Hülle aufopfere, ganz ſo, wie der Vollkommenheit und Schönheit des Mechaniſmus unſers Körpers ein Theil der Schönheit ſeiner äuſſern Form und Rundung aufgeopfert werden muſste.

Die andere Bedingung für Sie ſey dieſe: wollen Sie mich ganz faſſen; ſo müſſen Sie es nie vergeſſen, daſs kein Wort umſonſt da ſtehe; daſs ich, ſo viel möglich, immer dem Wortverſtande gefolgt ſey, und davon nicht eher abgehe, als nachdem ich die beſtimmte Bedeutung des Worts feſtgeſetzt habe. Mit andern Worten: nehmen Sie an, daſs ich mich überall befliſſen habe, jene Re-

geln, welche die Logik für eine zwekmäſsige Schreibart vorſchreibt, auf das getreuſte zu befolgen.

Uebrigens ſollen Sie den Unterſchied, der zwiſchen der gedrängten Kompendienſprache, und zwiſchen der Sprache, wie man ſie in einer ausgearbeitetern Schrift zu führen hat, ſtatt findet, in meinen Briefen, wie ich hoffe zu Ihrer Zufriedenheit, deutlich wahrnehmen. Eben das wird Ihnen denn auch den Vortheil gewähren, daſs Sie Sich nicht allzuſehr werden anſtrengen müſſen, ſondern daſs Sie Sich leicht in meine Meynungen finden werden.

Noch eins; ich weiſs, Sie hiengen ſchon ſeit geraumer Zeit zu der Kantiſchen Philoſophie, wie man ſie zu nennen pflegt, hinüber. Es iſt mir in vieler Rükſicht lieb, daſs Sie Sich mit ihr beſchäftigen, und vertraut machen. Sie enthält ohnſtreitig viel herrlichen Saamen, der, wohl ausgeſtreut und gepflegt, zu der Schönheit des Frühlings, dem wir im Gebiete der Philoſophie nicht ohne Grund entgegen ſehen, vieles beytragen wird. Sie gewöhnt den Kopf zu einer Schärfe, Beſtimmtheit, und Bündigkeit, dergleichen ältere Syſteme der

Philoſophie ſchwerlich in dem Maaſſe denen, die ſich mit ihnen beſchäftigten, zum Bedürfniſſe machen konnten. Und in Hinſicht auf die Unterſüchungen, die wir in dieſen Briefen anzuſtellen haben, iſt mir Ihre Bekanntſchaft mit jener Philoſophie doppelt angenehm; weil ich genöthigt bin, mich öfter in eine genauere Beurtheilung derſelben einzulaſſen, um zeigen zu können, was und wo noch zu arbeiten iſt, wenn das Fundament der Philoſophie nicht abermals gebrechlich ausfallen, und mit ihm das Gebäude derſelben unhaltbar und unſicher werden ſoll. Allein, wenn Sie nun ſchon Parthey ergriffen hätten? Wenn Sie nun ein für allemahl ein Kantianer ſeyn wollten, um von dem groſſen Ruhme der neuen Schule ein Bächelchen auch auf Ihre Flur ableiten zu können? — Daſs Sie doch Ihr guter Genius davor bewahrt haben möchte, lieber Freund! Wie raſch würden Sie mich verdammen, wenn ich einen Götterſpruch, wie Ihnen dann jeder Saz jenes groſſen Mannes vorkommen würde, in Anſpruch nähme! Wie ſo arm an Ueberzeugungskraft würden Ihnen meine Gründe vorkommen! "Wer es nicht mit *meinem* Evangelium hält, würden Sie denken, der iſt

wider *mich;*" — und damit wäre aller Untersuchungsgeist darniedergeschlagen. Ich kenne das.

In der Ungewissheit, wie es mit Ihnen in diesem Punkte stehen mag, will ich Ihnen meine Untersuchungen auf gut Glück mittheilen, und bis auf nähern Bescheid das gute Zutrauen zu Ihrer unbefangnen Wahrheitsliebe nicht fahren lassen. Zur Sache also.

Vielleicht sind Sie mit mir wenigstens darüber einig: dass das Schiksal der Philosophe von der deutlichen Einsicht ihrer Bedürfnisse abhänge. Wie aber, wenn ich nun auch behaupte: dass es, bey allen den rühmlichen Fortschritten in der Kultur derselben, unserm Zeitalter denn doch noch an dieser deutlichen Einsicht fehle? Ich will mich erklären.

Unter dem Schiksale der Philosophie verstehe ich das Schiksal ihrer *Bearbeitung*. Ich meyne, dass die Philosophie eine einseitige, und eben deswegen eine falsche Kultur erfahren müsse, so lange man noch nicht ihre allseitigen Bedürfnisse deutlich ins Auge gefasst hat. Alsdann verwendet man seine Kräfte blos auf den Anbau desjenigen Theils aus ihrem Gebiete, von welchem man, irriger Weise, den ganzen reichen Seegen dieser Wissenschaft erwartet. Gelingt es nun auch der Geistesener-

gie eines grossen Mannes, in diesen einem Theile etwas Ansehnliches zu leisten; so triumphirt man zu früh, und das gewiss zum Nachtheile der ganzen Wissenschaft, über den Gewinn einer solchen einseitigen Bearbeitung. Denn, da mit ihm die grossen Hoffnungen, die man von der Philosophie fasst, hintergangen werden; so erhält sie das Ansehn einer Marktschreyerin, die einen flüchtigen Zauber verbreitet hat, und die, nachdem nun dieser Zauber aufgelöst ist, nur um so mehr verlassen, verachtet, und verfolgt wird.

Auch verliert die Philosophie durch diese Einseitigkeit von einer andern Seite. Mit einer Anstrengung der Kräfte, wie sie nur der Enthusiasmus hervorbringen kann, greift man den einen Theil der Philosophie an, in welchem alle ihre Schäze enthalten zu seyn scheinen. An ihm erschöpft man sich, und wiegt sich in den süssen Traum ein, man habe alles vollendet, was man für eine so heilbringende Wissenschaft zu thun verpflichtet sey. Unachtsamkeit und Unwillen findet alsdann derjenige, der solchen so gesinnten Arbeitern ein noch öde liegendes neues Feld der Bearbeitung anweisen will; diess um so mehr, da ihnen die erste

Arbeit erschwert worden ist dadurch, dass man die Materie getrennt und einseitig vorgenommen hat. Denn es ist, glaub' ich, ausgemacht, dass in Sachen der Erkenntniss die Zusammenstellung mehrerer und in einander greifender Theile das Forschen, Eindringen und pünktliche Fassen um vieles erleichtre.

Ich bitte Sie, Ihr Verdammungsurtheil bis auf weitres ruhen zu lassen, wenn ich diese Bemerkungen auf die Kantische Schule anwende, und behaupte, dass auch *sie* von jener Einseitigkeit in der Kultur von einem zu frühen Triumphe, und von gescheiterten Hoffnungen nicht frey sey.

Das bin ich Ihnen gerne eingeständig, dass Mangel an Scharfsinn, und an Eifer für die gute Sache der Philosophie, daran keine Schuld habe. Kant, und einige seiner Verehrer sind Meister im Forschen; und ihr Ruhm, der sich aber nicht von dem glüklichen Erfolge ihrer Arbeiten, — ein ewig trüglicher Richter unsrer Verdienste! — herschreibt, ist auch mir heilig. Allein, soll ich sagen ein unglüklicher Griff bey der Wahl der nach einander vorgenommenen Materien ihrer Untersuchung; oder der gewohnte Gang, von der Philosophie der Er-

 kennt-

kenntnisse geradezu zur Philosophie des Willens, oder wie man zu sagen pflegt, vom Theoretischen geradeswegs zum Praktischen überzugehen, verleitete sie in der Wahl der Gegenstände ihres Nachdenkens. Dem sey nun wie ihm wolle; es war, wie ich glaube, ein Missgriff, den sie thaten, der bey einer deutlichen Einsicht in die Hauptbedürfnisse der Philosophie nicht vorgekommen seyn würde. Ohne diesen würde, wie mich däucht, der Wagsprung aus dem Gebiete der Philosophie der Erkenntnisse in das Gebiet der Philosophie des Willens unterblieben seyn. Ohne ihn hätten Kant und seine Getreuen keine praktische Philosophie geradezu aus der Lehre von dem menschlichen Erkenntnisvermögen gleichsam herauszwingen wollen. Ohne ihn hätten wir von ihnen keine, wie sie mir vorkommt, magre, erkünstelte, von manchen Seiten unnatürliche, und wenig anwendbare Tugendlehre; keine Theologie, die nur die Verzweiungflung hervorgetrieben zu haben, und von einer unnöthigen Verzweiflung bey spekulativen Verwiklungen zu heilen erfunden zu seyn scheint; keine Geschmakslehre, die in der Bearbeitung und Beurteilung ästhetischer Kunstwerke anscheinlich genug weniger leisten

und

und befriedigen kann, als die ältern Verſuche dieſer Art. — Ich muſs es wohl geſchehen laſſen, wenn Sie mir wegen dieſen Aeuſſerungen Arges vorwerfen wollen. Indeſſen habe ich bey weitem nicht ſo arg gehandelt, als Sie Sich denken mögen. Sie ſollten nur in kurzem mein Glaubensbekenntniſs über die Kantiſche Philoſophie hören; und zugleich erfahren, worüber ich in dieſen Briefen, ſo wie mich meine Hauptabſicht darauf hinführt, zu kommentiren mir vorgenommen habe. Kann ich keine hinreichenden Ueberzeugungs - Gründe, die auch Sie zu meinem Glauben herüberbringen, aufweiſen; nun dann, ſo bleibt er nur *mein* Glaube, und zwar ſo lange, bis man meine Gründe widerlegt hat. — Das Bischen Philoſophie werden Sie mir ja wohl noch zutrauen, daſs ich die Thorheit, ſeinen Glauben einem andern aufdringen zu wollen, hinlänglich einſehe, und ſie verabſcheue. Und was meine *Stimme* anbelangt, die kann keinem Menſchen beſchwerlich fallen; indem ja, wie ich glaube, in der gelehrten Republik das Recht der Stimmenmehrheit nicht gilt, und in ihr der Stimmgeber eine lächerliche Rolle ſpielt. Sollte aber, wiewohl wider alles Vermuthen, eine ſolche Sitte

noch üblich, und sollte, wie ich nicht fürchte, an meiner *Stimme* etwas gelegen seyn: nun so nehme ich sie gern, und vor dem Angesicht der ganzen Republik wieder zurük; denn wo ich zum *überzeugen* nicht behülflich seyn kann, da will und kann ich nicht weiter dienen. —

Meine erste Behauptung, die ich zu erweisen habe, war: dass man bey weitem noch nicht alle Hauptbedürfnisse der Philosophie deutlich erkannt habe. Diese Behauptung nöthigt mich, einige Augenblike bey der Frage stehen zu bleiben! *wie man denn zu einer deutlichen Einsicht in diese Bedürfnisse gelangen könne*? Darüber will ich mich in meinem nächsten Briefe mit Ihnen unterhalten. Bis dahin bitte ich Sie, mir Ihre Freundschaft zu erhalten.

Zweyter Brief.

Die Philosophie, m. Fr.! muss von dem *Gegebenen* anfangen. Was sich selbst uns darstellt und zu erkennen gibt, das ist eben deswegen etwas von unsrer Willkühr unabhängig Erkanntes. Was, und wie es sich uns aufdringt, das und so ist es uns. Wenn sich die Philosophie, und was sie in

sich

ſich faſst, nicht auf ein ſolches Gegebene ſtüzt; dann iſt ſie bodenlos, dann iſt ſie nichts weiter, als eine Sammlung veränderlicher Meynungen, und ein Zankapfel der Autoritätenſucht und Eigenliebe; aber kein haltbares Gebäude von Wahrheiten.

Die ganze Philoſophie geht aber vom Menſchen aus. Es kann in ihr die Rede nur davon ſeyn: was *ihm iſt*, was *ihm ſeyn kann* und *ſeyn muſs*? So ſind dem Menſchen *Erkenntniſſe gegeben*, und durch ſie verſchiedene *erkannte Gegenſtände*. Dieſs Gegebene führt uns hin zu einer Geberin, ich meyne zu einer Erkenntniſskraft, durch die dem Menſchen Erkenntniſſe *möglich* und *nothwendig* werden. Was dieſe Kraft leiſten kann? was durch ſie *nothwendig* ſey? das finden wir aus ihrer *Natur*, oder welches gleichviel ſagt, das ergiebt ſich aus ihrer *Geſezen*. Allein dieſe Geſeze, dieſe Natur der menſchlichen Erkenntniſskraft? — die erſehen wir aus dem *Gegebenen*, nämlich aus den von ihr gegebenen Erkenntniſſen.

Der Philoſoph verfährt in Abſicht dieſer Angelegenheit ganz ſo wie der Phyſiker; oder vielmehr er muſs eben ſo ein Phyſiker für die Menſchliche

Seele

Seele seyn, wie es jener für die sogenannte Körperwelt ist. Der Physiker, der die Natur der körperlichen Dinge kennen lernen will, bemerkt genau die von diesen Dingen *gegebenen Wirkungen.* Diese sondert er fleissig von einander ab, um zu erlernen, *was alles in ihnen* von den Kräften der Dinge, die er studirt, *gegeben* ist. Aus diesen sorgfältig zergliederten Wirkungen zieht er alsdann die *Geseze* ab, die die Kräfte der Dinge in ihrem Wirken befolgt haben müssen. Auf die so gefundenen Geseze der Körper bauen wir hernach unsre Erwartungen in Absicht dieser Körper mit Zuverlässigkeit. So sind wir unsrer Erwartung gewiss, dass der Magnet Schwere äussern, und das Eisen an sich ziehen *könne*, und *müsse*; und woher uns diese Gewissheit? Wir haben sie auf die vorbeschriebene Weise *aus dem Gegebenen* des Magnets, aus *seinen* gegebenen Wirkungen gezogen.

Der Philosoph, dem es darum zu thun ist, zu wissen, was alles der menschlichen Seele seyn *kann*, und werden *muss*, hat sich demnach zum ersten angelegentlichsten Geschäfte zu machen: das *Gegebene* der menschlichen Seele, die gegebenen *Wirkungen*

kungen ihrer Kraft zu beobachten. Er muſs dieſs Gegebene in ſo viel *Klaſſen* abtheilen, als es nur zuläſst; und dieſe Klaſſen wieder in ihre *Arten*, und *Unterarten!* Er muſs alsdann bemerken, in welchen Verhältniſſen und *Verbindungen* das mannigfaltige Gegebene unter einander ſteht, alſo die *gegebenen Verknüpfungen* deſſelben! — Nur aus einer ſolchen gewiſſenhaften Zergliederung und Abtheilung des geſammten Gegebenen unſrer Seele kann er das weitre, nämlich die Zahl der Seelenkräfte, ihre Naturen oder Geſeze, und die Art ihres Zuſammenhangs, deutlich und beſtimmt angeben. —

Hat der Philoſoph auf dieſem, freylich nur noch mit den erſten Linien bezeichneten, Wege die Grundlage ſeines Gebäudes mit Vorſicht gelegt; ſo hat er ſo viel gewonnen, daſs er für ſeine weitre Arbeit die Hauptfächer des Gebäudes markirt, und ſeine Unterſuchungen vor dem Fehler der Einſeitigkeit geſichert hat. Er weiſs nun, wo er überall anſezen, und — welches für den erwünſchten Fortgang ſeines Baues eben ſo wichtig iſt — er weiſs, wo er *zuerſt* und vielleicht *zugleich* anſezen muſs, wenn alle Theile ihre gehöri-

ge

ge Haltung und Feſtigkeit erhalten ſollen; kurz er kennt nun die *Hauptbedürfniſse der Philoſophie.*

Ueber dieſe Art, zur Einſicht in die erſten Bedürfniſſe der Philoſophie zu gelangen, bin ich Ihnen, mein Freund! einige Erläuterungen ſchuldig. Und wenn ich davon ſogleich eine kurze Anwendung auf den ältern und neuern Zuſtand der Philoſophie mache; ſo geſchieht es wieder der Erläuterung wegen.

Die gegebenen Erſcheinungen der Seele laſſen ſich nur in drey Klaſſen bringen; nämlich in die Klaſſe der *Erkenntniſſe,* in die der *Gefühle,* und in die der *Willenserſcheinungen.* Aber keine Klaſſe läſst ſich auch mit der andern verwechſeln. Das bitte ich indeſſen einmal auf Treu und Glauben anzunehmen. — Iedes von dieſen Phänomenen der Seele hat ſeinen nächſten Grund in einer ihm eignen Kraft der Seele. Iedes ſteht mit dem andern in einem eigenthümlichen, unauflösbaren Zuſammenhange. So ſind die Gefühle mit den Vorſtellungen zuſammenhängend, und die Willenshandlungen mit den Gedanken und Gefühlen zugleich.

Wo

Wo nun diese Seelenerscheinungen, als das Gegebene der Seele, noch nicht von einander geschieden sind; da, mein Freund! lassen sich auch die Verhältnisse und Verbindungsarten, in welchen sie unter einander stehen, nicht bestimmen; ja man wird nicht einmal darauf ausgehen, diese Verbindungsarten kennen zu lernen. Sind wir aber darüber noch nicht einig, was die eine jener Seelenerscheinungen zu dem Daseyn der andern, und was die Art der einen zu der Art der andern beyträgt? so bemühen wir uns umsonst, und überlassen uns dem blosen Ohngefähr, wenn wir die Klasse der einen und andern jener Erscheinungen bearbeiten wollen.

Lassen Sie uns nun immerhin jene drey Klassen von Seelenerscheinungen, und ihre Beziehungen auf einander, so wie sie oben angegeben worden sind, als eine *blose Aufgabe* ansehen; so war *sie* es eben, glaub' ich, welche bey der Begründung eines Systems der Philosophie zuerst hätte vorgenommen, und in Richtigkeit gebracht werden sollen. Und ich meyne denn nun auch, l. Fr.! dass die Kantische Schule eben dieser Aufgabe, also dem

Unter-

Unterſchiede und dem Zuſammenhange der Seelenerſcheinungen, ihre Aufmerkſamkeit hätte widmen ſollen, bevor ſie zu den Dögmen über den Willen, und über ſein Verhältniſs zum Glauben geſchritten wäre. — Vielleicht hat es ſeine Richtigkeit, daſs dieſe Schule in der Bearbeitung des Erkenntniſsfaches weit glüklicher war, als in der Feſtſezung der Gefühl- und Willenslehre. Und warum dieſs? Aus keinem andern Grunde, den ich wüſste, m. Fr.! als aus dem: weil vielleicht die Bearbeitung der Erkenntniſslehre von der Bearbeitung der Gefühl- und Willenslehre unabhängiger iſt, und ohne deren Beyhülfe gedeihen kann. Hingegen die Bedürfniſſe der Gefühl- und Willenslehre konnten, wie es mir vorkommt, nicht eher eingeſehen, folglich auch nicht eher befriediget werden, als nachdem eine genaue Unterſuchung über den Zuſammenhang der Seelenerſcheinungen vorangegangen war. Dieſe Unterſuchung aber war, däucht mich, unterblieben. Es ſcheint mir nicht unwahrſcheinlich, daſs der tiefdenkende Verfaſſer der alles, was dem metaphyſiſchen Dogmatiker bisher heilig war, zerſtörenden reinen Vernunftkritik zu ſehr geeilt habe, jene, beſonders in der Theo-

logie,

logie, von ihm gemachten Lüken wieder auszufüllen. Und man darf auch ſagen, daſs Schwierigkeiten, die er in der Bearbeitung der Gefühllehre vor ſich fand, ihn verleitet haben, ſeine Meynung, daſs die mehreſten unſrer Gefühle von keinen Vorſtellungen abhängen, mehr als Meynung ſeyn zu laſſen, und ſie als ausgemachte Wahrheit der Willenslehre voranzuſchiken. Daraus floſs alsdann der Gedanke: daſs eine gründlich bearbeitete Gefühllehre kein Hauptbedürfniſs der Willenslehre ſey; daſs die leztre ohne jene ins reine gebracht wer-e n könne.

Daſs man aber aus dem Unterſchiede und allgemeinen Zuſammenhange der Seelenerſcheinungen die Bedürfniſſe eines Syſtems der Philoſophie noch bey weitem nicht zur deutlichen Einſicht gebracht habe, iſt unter andern wohl ſchon daraus einleuchtend: daſs man *Vorſtellungen*, *Gefühle* und *Empfindungen* noch für *einerley* Gegebenes der Seele, noch für eine und die nämliche Seelenerſcheinung hält. Auch findet man in der Kantiſchen Schule *Empfindungen* und *Gefühle*, wo nicht immer als einerley, aber doch gewöhnlich ſo konnex

und verschlungen aufgestellt *), dass ich sie von dem folgenden Fehler nicht freysprechen könnte: nämlich, dass es bey einer solchen Verwechslung der Seelenerscheinungen gar leicht geschehen sey, alles dasjenige, was von den *Empfindungen* gilt, auch auf die *Gefühle* überzutragen. Daher entstand die Behauptung von den äussern *sinnlichen Gefühlen*, die von unsrer Selbstthätigkeit unabhängig seyn sollen; eine Behauptung, die der Lehre von der Willensfreyheit sehr viel Abbruch thut, oder vielmehr sie ganz zernichtet. Wurden nämlich, diess führe ich hier nur noch als erläuterndes Beyspiel an, wurden die Gefühle, und wenn auch nur die mehresten, als Empfindungen angenommen, oder wurden sie auch nur als Etwas aus diesen zunächst entstandenes angesehen, vielleicht als sinnliche Vorstellungen, oder als etwas der Sinnlichkeit zugehöriges; so mussten sie auch, so wie die äussern Empfindungen und sinnlichen Vorstellungen, und so wie jedes

*) Vergl. Kants Crit. der Urteilskr. S. 8. „Wenn eine *Bestimmung* des Gefühls der Lust oder Unlust *Empfindung* genannt wird u. s. w." — Dabey erinnern Sie Sich, dass *Empfindungen* für *Vorstellungen*, in so fern sie aus den *Afficirungen* entspringen, angenommen werden.

des Produkt der Sinnlichkeit, für etwas von unſrer Selbſtthätigkeit unabhängig Gegebenes, für etwas leidend Empfangenes gelten. Dadurch erſchienen die äuſſern Gefühle als etwas von auſſen her uns Aufgedrungenes, und durch unſre Selbſtmacht Unabwehrliches, ſo wie es die Empfindungen, und die von ihnen abſtammenden ſinnlichen Vorſtellungen wirklich ſind. — Und doch ſollten ſie, dieſe ſo empfangenen Gefühle, in der Folge als Gegner des Vernunftgeſezes, deren Einfluſs auf den Willen abzuwehren ſey, auftreten. Konnten ſie aber anders abgewehrt werden, als durch das Verwehren ihres Entſtehens? Und blieb das leztre, da die Gefühle von auſſen nothwendig waren, der Selbſtmacht der Vernunft überlaſſen? Oder, ſollte vielleicht nur in dieſem Falle nicht mehr gelten, was Herr Kant zu Anfange ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft von den Gefühlen überhaupt ſagt: „Daſs die Macht ihres Einfluſses auf den Willen nicht von ihrer Art, nicht von ihrem Urſprunge, ſondern blos von ihrer Stärke und Schwäche, und von ihrer Menge abhänge"? Soll aber dieſer Ausſpruch ſeine Gültigkeit behalten; ſo iſt es unbegreiflich, wie das Vernunftgeſez vermögend ſeyn

ſolle, ich will nicht ſagen das Uebergewicht, ſondern nur das Gleichgewicht mit den ſinnlichen Gefühlen, wenn ſie nun einmal da ſind, zu halten, und ihren mächtigen Einfluſs auf den Willen zu verhüten? —

Vernachläſsigen wir alſo, l. Fr! jenen Unterſchied, der zwiſchen Empfindungen, Gefühlen, und ſinnlichen Vorſtellungen ſtatt findet; ſo werden wir geradezu auf die Behauptung geleitet: daſs die Handlungen unſers Willens keine freyen, von der wollenden Perſon allein und ausſchlieſſend ausgehenden Handlungen ſeyn können; ſo wird es auch dem gröſten Scharfſinne unmöglich, die Bedürfniſſe einer der Natur angemeſſenen Philoſophie zu befriedigen. Das Ich als Noumenon nun herbey zu rufen, um den durch richtige Folgerung geſchürzten Knoten zerſchneiden zu helfen, ſcheint mit dem Verfahren der Dichter in Parallel zu ſtehen, wenn ſie, von natürlichen und begreiflichen Entwiklungsurſachen entblöſt, einen *deum ex machina* hervorſpringen laſſen.

Die Philoſophie, m. Fr.! bedurfte, um die Lehre von dem Freyheitsvermögen unſers Willens zu begründen, den Erweis: daſs alle unſre Gefühle

fühle durch unſre Selbſtthätigkeit in uns erzeugt werden können; ferner, daſs ſie mit Gedanken, die von unſrer Seelenthätigkeit ganz allein abhängig ſind, in unzertrennlicher Verbindung ſtehen; endlich, daſs jedes täuſchende Gefühl durch die Auflöſung und Berichtigung des falſchen Gedankens, von dem es erwekt wird, in der Seele aufgehoben, und eben *dadurch* ſein Einfluſs auf den Willen vernichtet werden könne. Allein, dieſs Bedürfniſs der Philoſophie ſezt, wenn es zur deutlichen Einſicht kommen ſoll, die Unterſcheidung der Gefühle von den Empfindungen und Vorſtellungen, nicht weniger die Angabe des beſtimmten Zuſammenhangs, der unter dieſen Seelenerſcheinungen ſtatt findet, unumgänglich voraus.

Sollte Ihnen dieſe meine Aeuſſerung über das Freyheitsvermögen noch kein hinlängliches Licht geben; ſollten aus der Kantiſchen Lehre von der praktiſchen Vernunft Ihnen noch manche Ausflüchte in den Sinn kommen; ſo belieben Sie Sich zu erinnnern, daſs ich jezt nur noch Beyſpielsweiſe davon geredet habe. Ich wollte nur ſo viel damit erreichen, daſs Sie daraus abnähmen, in welche Schwierigkeiten der Philoſoph ſich verwikle,

 wenn

wenn er auf die Bedürfnisse, die von der einen und andern Lehre der Philosophie als befriedigt vorausgesezt werden, keine hinlängliche Aufmerksamkeit verwendet. Und dazu haben Sie einstweilen genug Belege. In meinem nächsten Briefe sollen Sie deren mehrere finden; so wie ich mit demselben meinem Zweke mich auch mehr zu nähern hoffe.

Dritter Brief.

Wo möglich sollen Sie, mein Freund! durch diesen Brief überzeugt werden: dass unser grosser Kant, so wenig wie seine Vorgänger, *ein System der Philosophie* erbauen konnte. Der *allgemeine* Grund, den ich zur Unterstüzung dieses meines Bekenntnisses habe, ist, wie mich däucht, sehr fasslich: Kant übersprang *Principien*, die einer grossen Menge von Dogmen hätten an die Spize gestellt werden, durch die sie Licht und Wahrheit hätten erhalten sollen. — Viele solcher Urwahrheiten mussten in ihrem alten Dunkel liegen bleiben, so wie Herr Kant nicht sogleich nach der Theorie des Erkenntnisvermögens die Theorie des Gefühlvermögens, und nun nach dieser die Untersuchung der eigenthümlichen Natur unsers Willens

zur

zur Hand nahm; und der Gang seiner Philosophie zeigt, daſs dieſs sein Fall nicht war. — Diese Folgeordnung in der Untersuchung macht die Natur des Menschen selbst nothwendig; denn bey ihr ist die eine der Schlüssel zur andern. — Ueber diese Punkte muſs ich Ihnen nähere Aufschlüsse geben. Zerstükelte Anmerkungen würden Ihnen dazu aber geringe Dienste leisten; deswegen werden Sie mir wohl erlauben müſsen, daſs ich in diesem Briefe etwas breit verfahre.

Zweifelhaft, ob Sie Sich, wenn ich von Principien rede, gerade das denken, was bey ihrer Erwehnung zu denken ist, will ich mich vor allen Dingen bemühen, den Begriff eines Princips zu entwikeln. Aber vielleicht kann ich mich dabey kurz faſsen, indem ich sage: daſs Sie unter *Principien* solche Urteile, mit welchen Sie die *Geseze*, ich meyne die ewigen und unveränderlichen Wirkungsgründe, die in der Kraft eines Dinges liegen, angeben, verstehen können. — Und wozu die Principien? Wollen Sie einsehen, was für, und wie vielerley Wirkungen wir von der Kraft eines Dinges zu erwarten haben? so müssen Sie nothwendig auf das Gesez seiner Kraft sehen. Dieses

ſes muſs Ihnen ſagen, was das Ding mit dem nahmhaften Geſeze ſeiner Kraft hervorzubringen *vermag?* Was es vermag durch ſich allein? und auch, was es thun kann unter dem Einfluſse andrer Dinge? — Sie mögen nun von einem Dinge übrigens behaupten, was Ihnen wahr däucht; ſo müſsen Sie, wenn Sie anders Ihre Behauptungen bis zur Ueberzeugung bringen wollen, auf die Geſeze des Dinges, als auf gegebene lezte Beglaubigungsgründe Ihrer Behauptungen, zurükgehen. Ihr elezte Antwort kann immer nur dieſe ſeyn: „ſo iſt nun einmal das Ding; mit einer ſolchen *Natur*, mit ſolchen *Geſezen* (beydes iſt einerley geſagt) iſt das Ding nun einmal ausgerüſtet; und dieſe ſind der lezte Grund, warum meine Behauptung von dem Dinge ſo ausfällt, und nicht anders.“ Iene Urteile von den unveränderlichen Wirkungsgründen eines Dinges führen alſo, weil ſie als die *erſten* Wahrheitsgründe für die übrigen Behauptungen von dem Dinge gelten, mit Recht die Namen: Anfangsurteile, Principien, Urwahrheiten, oder auch abſolute Grundſäze. Dergleichen Urteile unterſcheiden ſich genau von denjenigen Urteilen über das Ding, die Sie erſt mit jenen Principien,

als mit ihren Beweisgründen, verketten, und eben dadurch bewähren müſsen.

Und ein *Syſtem* von Wahrheiten? iſt ein Innbegriff von Urteilen, deren eines in dem andern gegründet iſt, und welche endlich ſämtlich an ein vorhin genanntes Princip, als an ihren lezten Wahrheitsgrund, angekettet ſind. Eigentliche *ſyſtematiſche* Ausſagen von einem Dinge ſind *gänzlich begründete*, alſo von allen Seiten *bewährte* Urteile. — Auch verdient dieſs noch bemerkt zu werden, daſs es unnachlaſsliche Foderung der Vernunft iſt: daſs alle Lehren über einen Gegenſtand in einem einzigen erſten Urteile oder Princip, als in ihrem lezten Grunde zuſammenlaufen, und daſs ſie ſelbſt auch unter einander als Gründe und Folgen verkettet ſeyn ſollen.

Die Philoſophie, welche es mit dem *erkennenden*, *fühlenden* und *wollenden*, kurz mit dem *beſeelten Weſen*, Seele genannt, zu thun hat, kann auch nur alsdann in dem ehrwürdigen Kleide der Vernünftigkeit, und als wahrhaft wohlthätige Freundin der Menſchheit auftreten, wenn ſie, nicht blos das *äuſsre Anſehen*, ſondern die innre unauflösliche Vereinigung, die einem Syſteme eigen iſt, an

ſich trägt. — Dieſs erkennt die Kantiſche Schule vor allen andern an.

Allein, konnte man wohl, in dieſer Schule, über die *möglichen*, *wahren* und *vollzählіgen Arten* der menſchlichen *Gefühle* und *Willensäuſſerungen* hinlänglich begründete oder ſyſtematiſche Urteile fällen, ehe man die *Geſeze* der menſchlichen *Gefühl*- und *Willenskraft*, in den Theorien dieſer Kräfte, entwikelt hatte? Konnte man vor der Entwiklung dieſer Principien einer Gefühl- und Willenslehre *hinreichend begründete Urteile* über das *Daſein verſchiedener angenehmer* und *unangenehmer ſinnlicher Gefühle*, die zu Folge der Theorie unſrer Gefühlkraft und ihres Vermögens vielleicht gar nicht möglich ſind; — ferner, über die *Nothwendigkeit eines Gefühls der Achtung durch das Vernunftgeſez*, das zufolge jener Theorie vielleicht blos *zufällig* iſt; — weiter, über die *Unmöglichkeit der Selbſtbeſeligung durch freyes Handeln oder durch Tugend*, welche Selbſtbeſeligung die Natur unſrer Gefühlkraft und ihr Zuſammenhang mit unſrer Tugend vielleicht *nothwendig* macht; — endlich, über *das Gefühl der Achtung*, *als der einzigen ächten Triebfeder unſrer freyen Handlungen*,

gen, welches Gefühl, zufolge der Theorie unsers *Willens*, vielleicht nicht einmal Triebfeder unsres Handelns überhaupt, geschweige denn die einzige Triebfeder der Freyheit seyn kann — konnte man darüber, sag' ich, systematische Urteile fällen, ehe man noch die Geseze oder die Natur unsrer Gefühl- und Willenskraft pünktlich entwikelt hatte?

Oder läfst sich wirklich mit Gewifsheit bestimmen, m. Fr.! welche *Arten* von Wirkungen, und unter welchen *mittelbaren Bedingungen* gewifse Arten von Produkten irgend einer Kraft *möglich* und *nothwendig* sind, wenn man noch die *Natur* oder *Geseze* dieser Kraft nicht erkannt hat? In Wahrheit eben so wenig, als wenn wir ausmachen wollten, welche Arten von Wirkungen das Feuer, und unter welchen Bedingungen es gewifse Arten von Wirkungen hervorbringen *könne* und *müsse*, ohne vorher mit der Natur des Feuers, und mit dem Geseze seiner Kraft bekannt zu seyn. Unsre Gefühlkraft, unsre Willenskraft, und eine jede von unsern Seelenkräften mufs wie ein Instrument angesehen werden. Will man mit Zuverläfsigkeit wissen, was das Instrument vermöge, und unter welchen Voraussezungen es zu einem gewissen Zweke

ver-

vermögend ſey? ſo muſs man vorerſt die Natur des Inſtruments mit Gewiſsheit erkannt haben.

Aber, vielleicht konnte die Kantiſche Schule in der Gefühl- und Willenslehre *aus allgemeingültigen Beobachtungen* und *Erfahrungen* entſcheidende Urteile fällen. Vielleicht geſchah bey ihr alles durch Induktion, was hier durch Principien, durch Geſeze unſrer Seelenkräfte, geleiſtet werden ſoll. Vielleicht ſprangen die Behauptungen von den nothwendigen Bedingungen der verſchiedenen Arten unſrer Gefühle, von der vollſtändigen Anzahl dieſer Arten, von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit derſelben von unſrer Selbſtmacht, von ihrem Einfluſse auf den Willen, und mehrere dergleichen, aus der vollzähligen Menge von Erfahrungen, die man geſezmäſig über dieſe Gegenſtände angeſtellt hatte, als lauter Erfahrungswahrheiten heraus. Vielleicht wollte und konnte alſo dieſe Schule ein *Erfahrungsſyſtem* über dieſe Gegenſtände der Philoſophie aufſtellen. — Das wird und kann ſie ſchwerlich Wort haben wollen, m. Fr.! Sie iſt mehr, als jede andre Schule, überzeugt, daſs eine vollſtändige Sammlung von Erfahrungen, ſo wie ſie zu gültigen Grundſäzen über jene Gegen-

genſtände mit Recht verlangt werden, nicht allein eine miſsliche, ſondern eine unerreichbare Sache iſt. Sie iſt vollkommen überzeugt, daſs aus den wenigen, meiſt mit der Brille einer Hypotheſe angeſtellten, Beobachtungen nur einſeitige, halbwahre und halbfalſche Grundſäze gefolgert werden können; Grundſäze, die man für nichts anders, als für *Vorurteile* annehmen kann, weil ſie *vor den geſammten Erfahrungen*, die ihre Wahrheitsgründe ſeyn ſollen, müſsten abgeſchloſſen worden ſeyn. Sie iſt endlich überzeugt, daſs über *alle* die unſrer Gefühlkraft *möglichen* Arten der Gefühle, über die *Nothwendigkeit* ihrer Gründe und Bedingungen, über die *Wahrheit* und *Falſchheit* unſrer Gefühle, und über ihr *unveränderliches Verhältniſs* zum Willen — durch *Erfahrungen* nicht das mindeſte entſchieden werden *könne*; indem wir nur immer erfahren können, was je und je einzelnes durch eine Kraft entſtanden iſt, alſo nur das *Einzelne Wirkliche*, nicht aber dasjenige, was *alles* einer Kraft *möglich*, was *alles* ihr unter beſtimmten Bedingungen *immer nothwendig*, was ihren Geſezen gemäs, folglich geſezmäſig oder *wahr* iſt? — Mögen wir uns alſo wenden wie wir

wollen,

wollen, m. Fr.! der Ausſpruch bleibt immer gültig: daſs ſich die zur Gefühl- und Willenslehre gehörigen Behauptungen, ohne die vollzähligen Geſeze der Gefühl- und Willenskraft voran geſchikt zu haben, in keine ſyſtematiſche, vernünftige Verbindung bringen, oder welches einerley geſagt iſt, nicht hinlänglich begründen und bewähren laſſen.

Hier werden Sie mir mit einem Einwurfe entgegen kommen. "Iſt die Kantiſche Schule, werden Sie, mit der *Kritik der Urteilskraft* unſers Kants in der Hand, mir einwenden, denn nicht im Beſize einer Theorie unſres Gefühlvermögens? Und ſind in derſelben keine Principien enthalten, durch welche die in der Kritik der praktiſchen Vernunft vorkommenden, auf die Natur unſrer Gefühlkraft ſich ſtüzenden Lehren vollkommen befeſtigt, und zu ſyſtematiſchen Lehren erhoben werden?"

Ich verehre, m. Fr.! den auſſerordentlichen Tiefſinn des Stifters jener Schule aus wahrer Ueberzeugung. Allein auch der gröſte Tiefſinn kommt nicht immer zum Ziele der Vollendung; und da die Verehrung, die man gegen das Verdienſt eines Mannes im Herzen trägt, gegen die Fehler, die ihm entfallen, nicht blind machen, und der Wahr-

heit

heit nichts vergeben lassen soll; so darf ich wohl keinen Anstand nehmen, zu gestehen, dafs ich die Kritik der Urteilskraft für das am wenigsten an Vollendung und Wahrheit grenzende Werk des Tiefsinns jenes grofsen Denkers halten müfse. Die vollständige Auseinandersezung der Gründe, die ich für diese Behauptung habe, mufs ich auf einen andern Ort aufsparen. Gegenwärtig erlauben Sie mir indessen einige nicht unwichtige Nebenbemerkungen voranzuschiken, die Sie als eine Einleitung zu jenen Gründen ansehen können.

Sollte es nicht die Aufmerksamkeit eines Wahrheitsfreundes erregen, l. Fr.! wenn ihm *zuerst die Resultate einer Theorie* als Wahrheiten vorgelegt werden, und endlich nach denselben auch die Theorie, und die *Grundsäze* der Resultate? Sezen Sie noch hinzu, wenn sie von einem Manne vorgelegt werden, der durch seine Werke einer vorzüglichen Denkkraft die so ausgebreitete Meynung der Untrüglichkeit in seinen Behauptungen erlangt hat. Traun! man müfste noch gar keine Blike in die menschliche Seele, und in die Gründe ihres Verfahrens gethan haben, wenn man nicht auf die Vermuthung stofsen sollte: dafs der Verfasser einer

sol-

ſolchen Theorie, auch ohne ſeine Abſicht, bey der Abfaſſung derſelben ſeine einmal angenommenen, und mit Zuverſicht ergriffenen Reſultate vor Augen gehabt, und ſie zum Ziele und zu Regeln in der Feſtſezung ſeiner Theorie genommen habe. — Dieſe Vermuthung muſs noch ſtärker werden, wenn man bemerkt, wie bedächtlich, und mit welcher feinen Kunſt die Grundſäze der Theorie ſo geſtellt worden ſind, daſs ſie mit den ſchon feſtgeſtellten Reſultaten auf das genaueſte zuſammen treffen. Endlich möchte ſie aber wohl aufhören, eine bloſe Vermuthung zu ſeyn, wenn man ſieht, daſs die Theorie auch *nur* und *ausſchlieſſend* fur die ſchon angenommenen Reſultate erfunden ſeyn müſse; *weil, im entgegengeſezten Falle, ſie auch Gründe zu noch andern Folgen müſste enthalten haben.* Dieſs können folgende Bemerkungen beſtätigen:

Es iſt nicht zu läugnen, m. Fr.! daſs in einer wahren Theorie der Natur unſrer Gefühlkraft Geſeze enthalten ſeyn müſsen, die ſich als hinreichende Erklärungsgründe aller Arten von Gefühlen bewähren. Allein, kann wohl jene Kantiſche Theorie unſers Gefühlvermögens dieſer Foderung, auch nur beym erſten Anblike, Gnüge thun? Sie gibt in

der

der Natur und Einrichtung unſrer Sinnlichkeit einen, wie mich däucht ſehr unbeſtimmten, Erklärungsgrund einer *Menge ſinnlicher Gefühle* an; weil vorhergegangene Behauptungen des Syſtems, Behauptungen von der Unmöglichkeit unſrer Beſeligung durch Freyheit und Tugend, von einem mit dem Streite der theoretiſchen Vernunft parallel gehenden Streite der praktiſchen Vernunft mit der Sinnlichkeit, und andere mehr, dergleichen ſinnliche Gefühle erforderten. Sie ſtellt in der *Zwekmäſigkeit und Zuſammenſtimmung der Einbildungskraft und ihrer freyen Thätigkeit mit dem Verſtande und mit ſeinem regelmäſigen Geſchäfte* einen, wie er mir vorkommt, ſehr dunkeln Erklärungsgrund des *Schönheitsgefühls* auf; weil die vorhergehende Behauptung, daſs unſre äſthetiſchen Gefühle von Begriffen unabhängig ſeyen, einen ſolchen Erklärungsgrund nothwendig machte. Sie ertheilt in dem Grundſaze der *Unangemeſſenheit des freyern Spiels der Einbildungskraft mit der Vernunft und ihren Ideen* einen Erklärungsgrund des *Gefühls der Erhabenheit*, und des mit demſelben in Verwandſchaft ſtehenden *Gefühls der Achtung*. — Aber für die *Gefühle des edeln und dummen Stolzes*,

oder welches vielleicht einerley ſagt, für die *Gefühle einer beſtimmten Gröſse und Stärke* (welche von den Gefühlen des Erhabenen ſo weit unterſchieden ſeyn mögen, wie die Verſtandesbegriffe von den Vernunftideen, oder um mich eines auffallenden Beyſpiels zu bedienen, wie ein Hügel von einem Alpengebirge), — für die *Gefühle der Hoffnung und Furcht*, für das *Gefühl der Freyheit* (welches man ſchwerlich in dem *Gefühle der Achtung* ſuchen und antreffen wird) — für die *Gefühle unſrer Verſtändigkeit, Beſonnenheit und Vernünftigkeit* (die mit dem Gefühle der Hoheit und Achtung wohl wenig oder nichts gemein haben möchten) und für andre Gefühle, — deren Möglichkeit ihr Daſein uns zuſichert, von denen die mehrſten ſchon in faſt allen Sprachen ihre Namen erhalten haben, für deren Möglichkeit es alſo doch wohl in der Natur unſrer Gefühlkraft auch Geſeze geben muſs, — ſuchen Sie in jener Theorie Erklärungsgründe und Grundſäze vergebens. — Sie waren aber wohl oben mit mir einſtimmig: Daſs ohne vollſtändige Grundſäze voranzuſchiken, ſich keine Lehren in ein Syſtem bringen laſſen. —

Ich ſagte vorhin: daſs die Philoſophie, als ein *Syſtem* von Lehren, nicht möglich ſey, wenn man auf die Theorie des Erkenntniſsvermögens nicht unmittelbar die Theorie des Gefühlvermögens; und auf dieſe endlich die Theorie des Willensvermögens folgen laſſe. Für dieſe Behauptung laſſen ſich hier nur diejenigen Gründe, welche aus dem Allgemeinen der Verhältniſſe, in denen die Erkenntniſs- die Gefühl- und die Willenskraft gegen einander ſtehen, entſpringen, einſtweilen anführen.

Erſtlich: Die Theorie des Gefühlvermögens muſs der Theorie des Willensvermögens vorangehen. — Eine ſtündlich wiederhohlbare Beobachtung ſagt uns: daſs unſer Wille ohne Gefühle nichts vermöge; daſs er Gefühle *als Triebfedern* zu ſeinen Aeuſſerungen unumgänglich nöthig habe. Was alſo der Wille ausrichtet, das richtet er auch vermittelſt der Gefühle aus, oder, — welches einerley ſagen will — was unſer Wille ausrichtet, das richtet er mit Hülfe unſrer Gefühlkraft aus. Soll folglich entſchieden werden, was alles unſer Wille vermag? ſo muſs zuerſt unterſucht werden, was alles unſre Gefühlkraft an Gefühlen, als Be-

weggründen des Willens, zu geben vermag? Das leztere muſs und kann aber nur in der Theorie unſers Gefühlvermögens, ich will ſagen, in der Lehre von den *Geſezen* unſrer Gefühlkraft, entſchieden werden.

"Allein, eben das läugne jene Schule, werden Sie ſagen. Sie wolle unſern Willen blos durch das Vernunftgeſez, durch einen bloſen Gedanken, unabgeſehen auf alles Gefühl und ſeinen Einfluſs als Triebfeder, beſtimmt wiſſen." So ſcheint es, m. Fr.! Freilich erſcheint in dieſer Schule auch ſelbſt das Gefühl der Achtung, wenn es ſonſt gleich auch als Triebfeder des Willens angegeben wird *), denn doch auch wieder nicht als Triebfeder, nicht als Beſtimmungsgrund des Willens zum Handeln; ſondern als ein Gefühl, welches aus der Beſtimmung des Willens durch das Vernunftgeſez allererſt folgen ſoll **). Wie man aber eine Beſtimmung

*) S. Krit. der prakt. Vernunft v. I. Kant. S. 135. „Dieſes Gefühl (der Achtung) dient blos *zur* „*Triebfeder*, um das Sittengeſez in ſich zur Ma„xime zu machen (es zu befolgen).

**) S. ebendaſ. S. 126. „Das Weſentliche alles ſittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, *daſs*

nung des Willens zum Handeln, ohne ein Gefühl, als Beſtimmungsgrund, vorangehen zu laſſen, rechtfertigen wolle, läſst ſich nicht abſehen; einen Beweis dafür habe *ich* wenigſtens noch nirgends gefunden. In der Natur des Willens finden wir dieſen Beweis nun ſicherlich nicht; denn in der Willensnatur, wie Sie in der Folge aus einleuchtenden Gründen ſehen ſollen, liegt folgendes Geſez: ein Gedanke kann für ſich allein nur ein Beſtimmungsgrund *zu einer Handlungsart* des Willens, kurz nur eine *Regel* des Willens ſeyn; aber *keine Triebfeder*, kein Beſtimmungsgrund, der den Willen zu einer *wirklichen Aeuſſerung* beſtimmt. In Abſicht dieſes Naturgeſezes unſers Willens können wir uns wohl hier mit der bloſen Erfahrung einſtweilen begnügen.

daſs das moraliſche Geſez unmittelbar den Willen beſtimme. vergl. S. 128. „Das Weſentliche aller Beſtimmung des Willens iſt, daſs er als freyer Wille *blos durchs Geſez* beſtimmt werde; und S. 133. „Das moraliſche Geſez alſo — iſt auch ſubjektiver Beſtimmungsgrund, d. i. *Triebfeder*, indem es auf die Sittlichkeit des Subjekts Einfluſs hat, und (erſt durch dieſen Einfluſs) ein Gefühl bewirkt.

Zweytens: die Theorie des Gefühlvermögens muſs unmittelbar auf die Theorie des Erkenntniſsvermögens folgen. — In der Lehre des Willens läſst ſich, m. Fr.! eher kein ſichrer Schritt vorwärts thun, als bis man die *Möglichkeit und Nothwendigkeit der Vereinigung unſrer Gefühle mit unſern Vorſtellungen* gezeigt hat. Dieſs leuchtet daraus ein: der Wille, als *eine nach bewuſten Gründen handelnde Kraft*, bedarf, ſo wie jede andre Kraft, zu jeder ſeiner Handlungen unumgänglich zweyerley Gründe. Denn, wenn er handeln ſoll; ſo muſs er doch gewiſs *auf eine beſtimmte Art handeln*, ich will ſagen, er muſs jedesmal einer beſtimmten Handlungsweiſe folgen, damit er eine beſtimmte *Art* von Wirkung herausbringe. Dazu bedarf er einen *bewuſten Grund*, der ſein Handeln ſo lenkt und regiert, damit er dieſe und keine andre *Art* von Handlung und Wirkung zuwege bringe. Dieſen Lenkungs- oder Regierungsgrund nennt man gewöhnlich die *Regel*, auch das *Geſez* des Willens. — Ferner, der Wille bedarf, um ſich auf die *Art*, wie es eine Regel beſtimmt, *wirklich äuſſern zu können*, eines andern bewuſten Grundes, den man *Triebfeder* oder *Beweggrund* zu nennen ge-

gewohnt ist; eines Grundes also, der den Willen *zur Handlung selbst nöthigt* oder *antreibt.* — Sollen nun diese zweyerley Gründe in der That *Willensgründe* seyn; so müssen sie, wie ich schon oben andeutete, *im Bewußtseyn vorkommende Gründe* seyn: denn der Wille ist eine Kraft, die mit *Bewußtsein*, und durch *bewußte Gründe* bestimmt, handelt. Welches können denn aber, m. B.! dergleichen bewußte Gründe, folglich jene zweyerley Bestimmungsgründe des Willens seyn und werden? Im Bewußtseyn läßt sich ausser den *Erkenntnissen* und *Gefühlen* nichts weiter wahrnehmen. Was können wir nun hieraus anders schliessen als: daß *Erkenntnisse* und *Gefühle* jene zweyerley Willensgründe seyn müßen. Die *Erkenntnisse* sind *Regeln* des Willens; denn sie begründen seine *Handlungsarten*, sie *lenken* ihn, sie machen ihn *geneigt* zu denjenigen Gegenständen, *die sie erkennen lassen.* Aber die Erkenntnisse sind keine Triebfedern für den Willen: wären sie allein dem Menschen gegeben; so würde er immer *geneigt* seyn, etwas zu unternehmen, aber *vollbringen* würde er nie etwas. Wenn es bey dem Willen zum Vollbringen kommen soll; so müßen *Gefühle als Triebfedern* zu den

Regeln hinzukommen. Sie, die Gefühle, enthalten den Grund des wirklichen Handelns; aber umgekehrt ſind ſie auch wieder nicht tauglich, *Regeln* des Willens zu ſeyn. Wären ſie allein, ich meyne die Gefühle, dem Menſchen zugegeben; ſo würde er *niemals eine beſtimmte Neigung* zu einem *beſtimmten* Zweke haben; er würde immer *wollen*, aber er würde nicht wiſſen was? nicht wiſſen, *welche Art* von Handlung er vorzunehmen habe?

Dieſe Grundſäze, ſo einleuchtend ſie ſchon durch die tägliche Erfahrung werden, laſſen ſich auch bald als Naturgeſeze des Willens rechtfertigen. — Sie denn vorausgeſezt, m. Fr.! ſo beweiſen ſie, was ich beweiſen wollte. Iſt nämlich unſerm Willen keine Handlung möglich, wenn er nicht in Abſicht ſeiner *Art* zu handeln durch eine *Regel*, und in Abſicht ſeiner *wirklichen Aeuſſerung* durch eine *Triebfeder*, zugleich und auf einmal beſtimmt iſt; wenn dieſe *zweyerley Gründe*, ich meyne die Regel und Triebfeder, ſich nicht *zu einem einzigen Totalgrunde vereinigt* haben, ſich eben ſo vereinigt haben, wie in einer gegebenen Handlung die *Art* und die *Wirklichkeit* derſelben auf einmal gegeben ſind; – nun ſo kann man auch keine

keine einzige gegründete Behauptung in der Willenslehre aufstellen, bevor man nicht in der Gefühllehre dargethan hat: dafs, und mit welchen Arten von Erkenntniſſen, und mit wie vielen dieſer Arten von Erkenntniſſen ſich, der weſentlichen Einrichtung unſrer Gefühlkraft zufolge, *nothwendig Gefühle vereinigen?* Denn, nur jene Erkenntniſſe, mit welchen ſich vermöge der Natur unſrer Gefühlkraft Gefühle verbinden, nur jene können *Regeln* des Willens werden, oder wie man ſagt, *praktiſch* ſeyn. *Erkenntniſſe*, die und ſo lange ſie keine Gefühle als Triebfedern zu ſich nehmen, ſind bloſe *theoretiſche Erkenntniſſe*, und laſſen ſich nicht als ſolche anſehen, die auf Lenkung des Willens Einfluſs haben.

Gegen dieſe Grundſäze der Willenslehre ſtöſst das Verfahren unſers würdigen Kants nicht wenig an. Er findet in der Vernunft den Gedanken der Allgemeinheit gegründet. Daſs ſie mit dieſer ihrer Idee im Felde der Spekulation zu ſchalten, und die theoretiſchen Erkenntniſſe anzuordnen befugt ſey, das geſtand man dieſem Philoſophen zu. Allein was konnte den groſsen Mann berechtigen, die Vernunft ſo ohne weitres ihr Geſez der All-

gemeinheit in das praktische Gebiet übertragen zu lassen? was konnte ihn berechtigen, diess Vernunftgesez geradezu auf den Willen zu beziehen, und es für ein Willensgesez auszugeben, bevor es erwiesen war, dass sich mit ihm, der Natur unsers Gefühlvermögens zufolge, nothwendig ein Gefühl als Triebfeder verbinde?

Zwar sucht der Philosoph diess sein Verfahren zu rechtfertigen. Er nimmt einen Willen an, der mit einer Menge *sinnlicher* Gefühle umgeben ist. Diesem sinnlichen Willen läſst er durch sein Gebot der Vernunft Abbruch thun, und ihm dadurch ein *Gefühl der Achtung* abnöthigen. — Lassen wir die Fragen, die uns hiebey einfallen können, dahin gestellt seyn: ob nämlich wohl je durch die Beziehung einer Idee auf den *Willen* ein *Gefühl* entstehen könne? ob man dabey nicht annehmen müsste, dass der Wille ein Gefühlvermögen habe, und zu Gefühlen gerührt werden könne? Aus diesen Fragen, sage ich, wollen wir, wie es wohl möglich wäre, keinen Grund gegen jene Rechtfertigung hernehmen. Wir finden Zweifel genug dagegen, wenn wir uns an die Fragen halten: woher es denn so sicher und ausgemacht sey, dass

unser

unſer Wille mit *ſinnlichen* Gefühlen als mit Triebfedern umgeben werde? Woher es denn ſo gewiſs ſey, daſs den Neigungen des Willens, die von den *ſinnlichen* Gefühlen erzeugt werden ſollen, alsdann, wenn das Vernunftgeſez auf den Willen angewand wird, Abbruch geſchehen, und auf dieſe Weiſe ein Gefühl der Achtung erwekt werden *müſse*? — Hätte man jener Vernunftidee der Allgemeingültigkeit denn ja durch ihre Verbindung mit dem Gefühle der Achtung das Anſehn eines Willensgeſezes verſchaffen wollen; ſo hätte man die *Nothwendigkeit* dieſer Verbindung wenigſtens zuerſt erweiſen ſollen. Alsdann würde ſich jenes Verfahren, eine Idee, deren Gültigkeit wir nur noch im Theoretiſchen kannten, in das Gebiet der Willenslenkung hinüberzutragen, vielleicht haben rechtfertigen laſſen.

Wollen Sie dafür, daſs ein Gedanke nur unter der Vorausſezung, wenn er als ein ſichrer Grund eines Gefühls erwieſen iſt, für ein Willensgeſez gelten könne, noch einen andern Beweis? Hier haben Sie ihn.

Der Wille *kann nur* eine Neigung zu einem *Gute*, und eine Abneigung vor einem *Uebel* haben.

Das

Das heiſt mit andern Worten auch ſo viel: nur ein Gut kann der Grund einer Neigung, und nur ein Uebel kann der Grund einer Abneigung unſers Willens ſeyn. Wie können nun aber Güter und Uebel auf eine andere mögliche Weiſe *bewuſte* Gründe unſers Wollens werden — und alle Willensgründe müſsen ja dergleichen ſeyn — als *vermittelſt der Gedanken*, die wir von ihnen haben? Wollen wir alſo dieſs inzwiſchen feſtſezen: nur Gedanken von möglichen Gütern können Neigungsgründe unſers Willens werden. Was ſind nun aber Gedanken von Gütern der Hofnung anders, als ſolche Gedanken, *mit denen im Bewuſtſein Gefühle verbunden* ſind? alſo ſolche, die unſrer Gefühlkraft *zu Gründen dienen*, durch die ſie Gefühle zu erzeugen genöthigt iſt, *noch ehe die gedachten Güter gegenwärtig* ſind, und auf uns einwirken können.

Wollten Sie mir dagegen einwenden: daſs daraus, daſs Gedanken von Gütern ſolche ſeyn müſsen, mit welchen angenehme Gefühle in Verbindung ſtehen, noch nicht folge, daſs auch dieſe Gedanken *die Erwekungsgründe* jener Gefühle ſeyn müſsten; ſo würde ich erwiedern, daſs es denn doch daraus folge. Denn, — und das wäre es,

was

was Sie überſehen haben müſsten — denn Gedanken der Neigungen können, wie es oben ausdrüklich angemerkt wurde, nur ſolche ſeyn, mit denen Sie Sich *mögliche* Güter denken, mit welchen auch nur Gefühle der *möglichen* Güter, mit einem Worte *Hofnungsgefühle*, in Ihrem Bewuſtſein verknüpft ſeyn müſsen. Iſt nun aber eben damit nicht folgendes geſagt: daſs *nicht die Güter durch ihre Gegenwart und Einwirkung die Gründe ſeyn können, warum ſich zu den Gedanken derſelben Gefühle in Ihnen geſellen; ſondern daſs der noch übrige einzig mögliche Fall gelten müſse, nämlich daſs die Gedanken von jenen Gütern der Neigung die Gründe Ihrer Vorgefühle dieſer Güter ſind?* — Hieraus ſehen Sie zugleich, daſs man aus der Natur unſrer Gefühlkraft zuvor erweiſen müſse, *welche Gedanken Gründe von Gefühlen* in uns ſeyn können, und ſeyn müſſen? ehe man einen derſelben als einen Gedanken von einem Gute, folglich als eine mögliche Willensregel aufſtellen will.

„Dergleichen Gedanken von Gütern ſind alſo bloſe Gründe unſrer Neigungen" könnten Sie vielleicht im Namen jenes Philoſophen antworten; *was haben*

haben aber die Moralgeſeze mit Neigungen zu ſchaffen? Ich wüſste nicht, daſs es mit dieſen Geſezen auf die *Erwekung einer Neigung* abgeſehen ſey."

Darauf iſt es, und kann es nur mit moraliſchen Geſezen abgeſehen ſeyn, müſste ich dann erwiedern. Alle Gedanken, die auf unſern Willen Einfluſs haben ſollen, können dieſen Einfluſs nur dadurch äuſſern, daſs ſie unſern Willen zu einer Neigung oder Abneigung beſtimmen. Denn ſie für ſich allein können ihn nur zu gewiſſen *Arten* von Handlungen, wodurch gewiſse Güter für den Wollenden zur Wirklichkeit gebracht, oder Uebel von ihm entfernt werden ſollen, vermögen. Was ſind aber Beſtimmungen unſers Willens zu gewiſſen *Handlungsarten* anders, als Neigungen oder Abneigungen? Es können folglich auch die Moralgeſeze (die denn auch wohl Gedanken ſeyn müſſen, indem ſie Willensgeſeze ſeyn ſollen) bloſe Gründe zu Neigungen oder Abneigungen unſers Willens ſeyn, und wir wollen noch hinzuſezen, Gründe zu gerechten, wahren Neigungen und Abneigungen, d. h. zu ſolchen, mit denen wir für

uns

uns in der That wahre Güter erlangen, und wahre Uebel von uns entfernen können.

„Sey es denn, könnten Sie als ein Verfechter der Kantischen Aussprüche noch entgegensezen, sey es immerhin, daſs Gedanken von Gütern und Uebeln Willensregeln sind, und daſs diese Gedanken nur solche seyn dürfen, mit denen sich im Bewuſstsein Gefühle, als Beweggründe, vereinigen. Dieſs angenommen; so folgt denn doch nur so viel daraus: daſs man *aus der Erfahrung*, nicht aber aus einer Theorie des Gefühlvermögens, abnehmen müſse, welche Gegenstände mit den Gedanken, die sie in uns erzeugen, zugleich auch Gefühle von sich erweken? um alsdann mit Wahrheit dergleichen Gedanken als Willensregeln aufstellen zu können."

Sollte ich Ihnen diese Folgerung zugestehen, l. Fr.! so würde es auch mir erlaubt seyn, dann weiter zu folgern: daſs also jener Philosoph auch keinen Gedanken eher (a priori) für ein Willensgesez hätte ausgeben dürfen, als bis er *aus einer vollständigen Anzahl von Erfahrungen* den Gegenstand jenes Gedankens als ein Gut, als einen sichern Grund eines annehmlichen Gefühls erwiesen hätte; daſs er folglich die Grundlage der Wil-

lens-

lenslehre nicht unabhängig von der Erfahrung, alſo nicht a priori hätte bearbeiten, ſondern nach ſeiner Vorausſezung, daſs unſre Gefühle von Begriffen unabhängig ſeyen, die Folge dieſer Behauptung habe gelten laſſen ſollen: daſs es nämlich unmöglich ſey, eine feſtgegründete Moral zu liefern; weil, eben jener Vorausſezung zufolge, der Gegenſtand der Moral, das wahre Gut und Uebel, welches das Geſez für unſern Willen abgeben kann, weder a priori, d. h. aus der Natur unſers Herzens, noch aus hinlänglicher Erfahrung erkannt werden könne.

Meynen Sie aber, l. Fr! Sie hätten für jene Schule zu viel zugeſtanden, wenn Sie mir zugaben, daſs der Gedanke eines Guts ein ſolcher ſey, der in unſerm Bewuſtſein ein angenehmes Geſühl nach ſich zieht. Meynen Sie, Sie dürften nur ſo viel als ausgemacht eingeſtehen: daſs der Gegenſtand des Willens *ein Gut* ſeyn müſse; daſs aber ein Gut etwas ganz anders ſey, als eine Quelle eines angenehmen Gefühls. Sagen Sie im Geiſte jener Schule: *daſs nur die Angemeſſenheit des Willens zu dem Vernunftgeſeze das abſolute Gut ſey*; daſs eben darinnen, daſs man bisher das *Gut*

und

und das *Wohl*, von denen ſich nur jenes auf den Willen, dieſes aber auf den Zuſtand des Gefühls beziehe, nicht von einander unterſchieden habe, der Grund aller moraliſchen Verwirrungen, die zeither die Menſchheit gedrükt haben, zu finden ſey *). Sagen Sie, daſs ſich das ſo beſtimmte Gut unabhängig von allen Gefühlen, nämlich blos durch das Willensgeſez der Vernunft, beſtimmen laſſe, daſs folglich der ehrwürdige Stifter jener Schule zur Begründung einer Sittenlehre a priori keiner Theorie des Gefühlvermögens bedurft habe; — ſo bin ich *wohl genöthigt*, mich zu einer nähern Unterſuchung deſſen, was uns ein Gut ſeyn kann, anzuſchiken, und meine gegebene Erklärung deſſelben gegen dieſe Kantiſche Beſtimmung des Abſolut-Guten aus der Sache ſelbſt wo möglich zu rechtfertigen.

1. Herr Kant *nennt* zwar die Angemeſſenheit des Willens zum Vernunftgeſeze das abſolut Gute; aber aus welchem Grunde? Etwa, weil der *Sprach-*

*) S. Kants Krit. der prakt. Vernunft, 2tes Hauptſt. der Analyt. der prakt. Vernunft.

Sprachgebrauch es ſo verlangt? Dieſer iſt ein unzuläſſiger Richter, beſonders in moraliſchen Angelegenheiten; er folgt den *Meynungen*, und muſs vermittelſt einer philoſophiſchen Beurteilung derſelben erſt ſelbſt berichtigt werden. — Allein geſezt auch, der Sprachgebrauch ſey, in der Bezeichnung des Guten, der Natur der Sache wirklich treu geblieben; entſcheidet er etwa zu Gunſten jenes Philoſophen und ſeiner Benennung? Ich finde gerade das Gegentheil. Dem Sprachgebrauche nach nennt man die Angemeſſenheit und Uebereinſtimmung der Willens Beſtimmung mit einem vernünftigen Geſeze *Gerechtigkeit des Willens*, (die man von der *äuſſern Gerechtigkeit*, oder von der *Gerechtigkeit gegen andre* unterſcheidet). Das iſt die einzige Benennung einer ſolchen Angemeſſenheit, ſo lange ſie für ſich allein, und noch in keiner andern Beziehung betrachtet wird. — Ob nun dieſe Angemeſſenheit, dieſe *Gerechtigkeit* des Willens auch *etwas Gutes* ſey? iſt eine Frage, die der Sprachgebrauch durch jene Benennung noch nicht entſchieden hat. Er läſst zwar die Gerechtigkeit auch ein *Gut* nennen; aber erſt nachdem ſie in eine anderweitige Beziehung, nämlich in das Verhält-

hältniſs zu einem Gefühle, oder zu unſerm Gefühlvermögen geſezt worden iſt.

2. Dem Sprachgebrauche zufolge wird *nicht blos* und *ausſchlieſſend*, wie jener Philoſoph will, die Uebereinſtimmung einer Beſtimmung des Willens mit dem Vernunftgeſeze *gut* genannt. Aeuſsre Dinge, deren Zuſtände und Verbindungen, Geſundheit, Stärke des Körpers, Witterung u. dgl. erhalten die nämliche Benennung. Daraus läſst ſich aber nichts anders ſchlieſſen, als daſs der Menſch *dieſe* Gegenſtände ſeiner Wünſche, und jene Angemeſſenheit des Willens von je her, um einer gleichen Beziehung willen, in der ſie ſtehen, in eine und die nämliche Klaſſe, nämlich in die Klaſſe des *Guten* geſezt, und beyde gleich benennt habe. Dieſes gleiche Verhältniſs aber, wegen dem gewiſse Gegenſtände unſrer Wünſche *Güter* (wahre oder falſche) benahmt werden, iſt das Verhältniſs derſelben als *Gründe zu angenehmen Gefühlen als zu ihren Folgen.*

3. Der Unterſchied zwiſchen *Gut* und *Wohl*, worauf unſer Kant ſeine Behauptung ſtüzt, iſt, wie folgende Gründe beweiſen mögen, unrichtig gefaſst und angegeben worden. Die unmittelbaren Gegenſtände unſers Willens heiſſen nicht *Wohle*,

Wohlfarth; ſondern *Güter.* Auch die unmittelbaren Gegenſtände des, wie man ihn nennt, ſinnlichen Willens machen eine *Mehrheit* aus; das *Wohl* aber oder die *Wohlfarth* ſchlieſst keine Mehrheit ein; dieſe Mehrheit findet blos bey Gütern ſtatt. — Der Sprachgebrauch führt alſo dahin: daſs Güter, nicht aber geradezu das Wohl, Gegenſtände des ſinnlichen Willens ſeyn können. Die Begriffe von einem *Gut* und *Wohl* ſind nämlich *keine einander beygeordnete Arten-Begriffe,* wofür ſie Herr Kant ausgibt; ſondern es ſind Begriffe, die uns Gegenſtände, welche in einer Cauſſalverbindung unter einander ſtehen, zu erkennen geben. Nämlich, *Güter* ſind die *Gründe* nnd *Urſachen* unſers *Wohls;* die *Wohlfart* iſt ein Zuſtand des Herzens, (gleichſam das Zugehören annehmlicher Gefühle) der aus den Gütern entſpringt. Durch die Güter, die wir uns erwerben, oder auch die uns das Glük zuwirſt, erlangen wir unſer Wohl. Die Güter ſind die unmittelbaren Gegenſtände unſers Willens; das aus ihnen flieſſende Wohl unſers Herzens aber iſt der mittelbare Gegenſtand und zugleich der lezte Zwek unſrer Wünſche. — Der Sprachgebrauch kennt alſo jenen Unterſchied, nach welchem das

Gute ein bloſer Gegenſtand des vernünftigen, und das Wohl ein Gegenſtand des ſinnlichen Willens ſeyn ſoll, nicht; ihm zufolge ſind *Güter* unmittelbare Gegenſtände des vernünftigen ſowohl, wie des unvernünftigen und ſogenannten ſinnlichen Willens, und *Wohl*, *Wohlſarth* iſt nach ihm der mittelbare Gegenſtand und lezte Zwek des vernünftigen ſowohl, wie des ſinnlichen Willens.

4. Herr Kant bemerkt endlich doch auch *): daſs die äuſſern Gegenſtände des Willens, daſs ſelbſt die Gegenſtände des ſogenannten ſinnlichen Willens, ob ſchon nur *Beziehungsweiſe*, aber doch auch *Güter* genennt würden. Sie wären nur in ſo fern *mittelbare Güter*, in ſo fern ſie unſre Neigungen und unſer Wohl befördern. — Wenn ein *mittelbares Gut* ein ſolcher Gegenſtand iſt, der und in ſo fern er etwas zu unſerm Wohle beyträgt, was kann nun ein *unmittelbares Gut* ſeyn? Ienes, das *mittelbare Gut*, macht blos ſeine Beziehung auf unſer Wohl, oder ſeine Begründung unſers Vergnügens zu einem Gute; ſollte nun, vermöge des gemeinſchaftlichen Merkmals, das *unmittelbar Gute* nicht auch blos wegen ſeiner gleichen Be-

 zei-

*) S. Krit. der prakt. Vernunft S. 109.

ziehung auf unser Wohl ein Gut genennt werden müssen? Ich meyne, das mittelbare und das unmittelbare Gut erscheinen als *Arten*, deren Gattung ein *Gut* überhaupt ist. Nun muss ja wohl das Merkmal der Gattung in jeder der unter ihr stehenden Arten angetroffen werden. In der einen Art, in dem *mittelbaren Gute*, ist aber nach Herrn Kants ausdrüklicher Versicherung das Merkmal, *Kaussalität, Fähigkeit, ein Vergnügen zu begründen,* wirklich enthalten, nur mit dem der Art eigenthümlichen Zusaze: *mittelbare* Caussalität eines angenehmen Gefühls, Fähigkeit, ein Vergnügen *vermittelst* etwas anderm zu begründen. Nehmen Sie diesen Zusaz der Art weg, und fügen Sie zu der andern Art, nämlich zu dem *unmittelbaren Gute*, das ihr eigenthümliche Kennzeichen, ich meyne die *Unmittelbarkeit;* so bleibt Ihnen keine andre Bestimmung *des unmittelbar Guten*, als die: dass es so Etwas sey, welchem eine *unmittelbare Caussalität des Vergnügens* zukommt, oder welches *durch sich selbst zu vergnügen fähig ist.* — Diese Angabe des Guten liegt denn auch, wie oben gezeigt wurde, dem Sprachgebrauche zum Grunde; sie ist es, worauf die Natur den sogenannten schlichten Menschenver-

stand,

8 8
— —
8 8

ſtand, der den gröſten Antheil an der Bildung der Sprache haben mag, führen muſste.

5. So wenig nun der Sprachgebrauch die Meynung des Herrn Kants begünſtigt; eben ſo wenig findet ſie auch *in der Natur des Willens* einen Grund. Was dieſe Natur anbelangt; ſo iſt ſchon vorhin gezeigt worden, wie ſie es mit ſich bringe, daſs unſer Wille überhaupt, mag er übrigens durch vernünftige oder unvernünftige Gedanken regiert werden, mag er vernünftige oder nicht vernünftige Güter zum Zweke haben, niemals durch einen bloſsen Gedanken zum Handeln ſelbſt bewogen werden könne; daſs er vielmehr jederzeit *Gedanken*, welche *Gefühle der Hofnung* zu ſich nehmen, folglich Gegenſtände der *Gedanken* ſowohl als der *Gefühle*, demnach *Güter* oder *Uebel*, zu ſeinen Handlungsgründen haben müſse; er möge nun als vernünftiger oder als unvernünftiger Wille handeln ſollen. Denn er kann immer nur als Wille überhaupt, als Wille, der an jene zweyerley mit einander vereinigte Handlungsgründe, ich meyne an einen Gedanken und an ein Gefühl des *einen und nämlichen* Gegenſtandes, gebunden iſt, zum Handeln vermocht werden. — Zwar ſoll jenem Philo-

losophen der Unterschied zwischen einem sinnlichen und vernünftigen Willen seine Behauptung begründen helfen. Aber gesezt auch, m. Fr.! es fände dieser Unterschied in der That statt; liegt denn in ihm auch wirklich ein Grund zu folgern: dass der Wille, in so fern er vernünftig sey, blos durch ein Gesez, durch einen blosen Gedanken, *regiert* und zugleich zum Handeln *angetrieben* werde; in so fern er aber nicht vernünftig, sondern sinnlich sey, auch der Gefühle bedürfe? Mich dünckt, diese Folge ist in jenen Unterschied hineingetragen. Denn in dem Begriffe eines *vernünftigen* Willens liegt nichts mehr noch weniger, als dass ein solcher Wille *durch vernünftige Gründe* zum Handeln bestimmt werde; und in dem Begriffe eines *sinnlichen* Willens, dass er durch *sinnliche* Gründe gelenkt und angetrieben werde. Aber weder mit dem einen noch mit dem andern Begriffe ist es ausgemacht, *welche* und *wie viel* vernünftige oder sinnliche Willensgründe gegeben seyn müssen, wenn eine Handlung in Gang gebracht werden soll? Ob dazu blose Gedanken, oder auch noch andre Gründe erforderlich seyn mögen? diess kann und muss allein aus der Natur des Willens überhaupt, also aus dem

Gat-

Gattungsbegriffe, aber nicht aus der Natur eines vernünftigen oder ſinnlichen Willens, alſo nicht aus einem Arten-Begriffe des Willens, erſehen und erwieſen werden, wie wir es denn oben ſo gethan haben.

6. Laſſen Sie mich an dieſe Betrachtungen noch folgende anſchlieſſen! ſie ſoll ganz im Geiſte der Philoſophie unſers Kants erſcheinen; vielleicht daſs dadurch ihr Gewicht um ſo einleuchtender wird. — Die Urteile nämlich: die Uebereinſtimmung des Willens mit einem Vernunftgeſeze iſt *Gerechtigkeit*, und: eben dieſe Uebereinſtimmung iſt ein *Gut*, ſind keine identiſchen Urteile. Das erſte iſt eine Erklärung, folglich ein *analytiſches Urteil;* das andre aber iſt kein analytiſches, ſondern ein *ſynthetiſches Urteil*; es kommt zu dem Begriffe der Willensgerechtigkeit noch ein neues Merkmal, *gut*, hinzu, welches nicht in ihm liegt. Herr Kant ſtellt aber dieſes Urteil ſo, als wäre es ein *analytiſches* Urteil; deswegen gibt er uns auch keinen Rechtfertigungsgrund, ſo wie er es auf eine ſehr rühmliche Weiſe bey denjenigen ſynthetiſchen Urteilen, die ſich *auf Gegenſtände der Erkenntniſs* beziehn, gethan hat. Wenn er bey dieſen leztern Arten

ſynthetiſcher Urteile theils das Erkenntniſsvermögen, theils die Erfahrung befragt, und aus ihnen die Gründe ihrer Gültigkeit mit groſsem Scharfſinne aufſucht; ſo begnügt er ſich bey jener erſten Art, nämlich bey den ſynthetiſchen Urteilen, die ſich auf *Gegenſtände des Willens* beziehn, mit bloſer Verſichrung, und mit bloſer Berufung auf den Sprachgebrauch. War es nicht zu wünſchen, daſs er den Grund der Gültigkeit dieſer lezten Art von ſynthetiſchen Urteilen eben ſo aus der Natur des Willens hätte entwikeln mögen, ſo wie er den Rechtfertigungsgrund jener erſten Art ſynthetiſcher Urteile aus der Natur des Erkenntniſsvermögens herleitete?

Beſehen Sie alſo die Sache von welcher Seite Sie immer wollen; überall wird die Wahrheit hervorleuchten: es läſst ſich die Willenslehre, und namentlich die Moral unmöglich gründlich und ſyſtematiſch bearbeiten, die Philoſophie, von der die Willenslehre ein Haupttheil iſt, kann ſich ſchlechterdings nicht als Syſtem behaupten, ſo lange man nicht neben der Theorie des Erkenntniſsvermögens eine gründliche Theorie des Gefühl- und Willensvermögens vorangeſchikt, und aus den Ge-

ſezen derſelben erwieſen hat, was dem Menſchen *Gegenſtand des Willens*, was ihm *gut* und *übel* ſeyn könne und müſse? Haben wir in der Naturlehre des Willens aber gefunden: nur ein Gut oder Uebel kann Gegenſtand des menſchlichen Willens ſeyn, nur der Gedanke und das Vorgefühl des einen oder des andern kann Regel und Triebfeder des Willens werden, — nun dann ergibt ſich das Bedürfniſs einer Gefühltheorie in der Willenslehre von ſelbſt um ſo leichter.

Nach dieſer allgemeinen Betrachtung der Nothwendigkeit einer Gefühllehre wollen wir nun, m. Fr.! zur Erörterung des beſondern Einfluſſes, den dieſe Lehre in die verſchiedenen einzelnen Theile der Philoſophie hat, fortſchreiten. Zuerſt laſſen Sie mich bey verſchiedenen Theilen der *Moral* verweilen, und den Einfluſs jener Lehre in dieſe Ihnen unterſuchen helfen. Damit will ich in meinem nächſten Briefe anfangen.

Vierter Brief.

Es leidet keinen Zweifel, m. Fr.! daſs die Lehre von dem *Freyheitsvermögen* unſers Willens in einer Moral oben an ſtehen müſse. Denn, in einer

Sitten-

Sittenlehre kann es blos darauf abgesehen seyn, den Menschen zu belehren, was *Er selbst*, um eines ihm nothwendigen Endzweks willen, zu thun und zu unterlassen habe? Das heist aber wohl mit andern Worten gesagt: die Moral ist die Lehre von den *selbsteignen* oder *freyen Handlungen* des Menschen.

Wie läſst sich aber eine solche Lehre auf eine andre Weise zu Stande bringen, als so: daſs man zuerst unumstöſslich darthue, es sey dem Willen des Menschen *möglich*, blos *von sich selbst aus zu handeln?* Dieſs von sich selbst aus handeln *Können* aber, wie läſst sich dieſs anders erweisen, als so: daſs man vorerst bestimme, *durch welcherley Gründe* dem Willen das Handeln überhaupt möglich gemacht werde? — Hat man nun die Willensgründe überhaupt gefunden; so muſs man fortfahren zu zeigen: ob auch dem Willen von Natur, d. h. mit dem, was sich der Mensch nun einmal ist und seyn kann, dergleichen Gründe gegeben sind?

Um die Sache näher entwikeln zu können, lassen Sie uns abermals die allgemeine Natur unsers Willens in Betrachtung ziehen. — Unser Wille ist nur dadurch Wille, daſs er durch *bewuſste* Grün-

de

de zum Handeln vermocht wird. Diese Gründe aber müssen, so wie bey jeder Kraft, von doppelter Art seyn, nämlich einmal *Regierungsgründe* oder *Regeln*, von denen die *Arten* unserer Willenshandlungen abstammen, und zweytens *Triebfedern*, d. h. solche Gründe, die dem Willen es *nothwendig* machen, dass er die durch eine Regel bestimmte *Art von Handlung* zur Wirklichkeit bringe. Lassen Sie uns nicht vergessen, dass diese beyderley Gründe, wenn sie Willensgründe seyn sollen, *im Bewusstsein* vorkommen; auch das nicht, dass beyde sich zu Einem Grunde vereinigt haben müssen, wenn sie die Art und das Dasein einer Handlung auf einmal und gemeinschaftlich begründen sollen.

Wie ist nun wohl unserm Willen, nach dieser seiner unabänderlichen Einrichtung, das *freye* oder *selbsteigne* Handeln, und zwar für jeden Zeitpunkt unsers Lebens, (denn auch dieser Zusaz liegt in der Frage nach dem Freyheitsvermögen) je möglich? — Das im Bewustsein Erscheinende, welches also Bestimmungsgrund des Willens werden kann, sind — und das ist Thatsache — *Gedanken* und *Gefühle*. Es lösst sich also jene Frage nach der Möglichkeit

des freyen Handelns nothwendig in folgende drey Fragen auf: 1. Sind dem Menſchen durch das, was er ſich nun einmal iſt und ſeyn kann, *alle Gedanken*, die für ihn Willensregeln werden können, als ſolche möglich, die *ganz ausſchlieſſend von ihm ſelbſt abſtammen?* ſind ihm Gedanken als Willensregeln blos durch ſeine Natur gegeben? 2. Kann der Menſch *alle Gefühle*, zu allen ſeinen Handlungen, *ganz durch und aus ſich ſelbſt erzeugen*, und eben in und mit ihnen *freye Triebfedern* ſeines Wollens haben? 3. Iſt dem Menſchen jene nöthige *Vereinigung der Gefühle mit den Gedanken*, alſo der Triebfedern mit den Regeln, blos *durch ſich allein*, durch das, was er einmal iſt, kurz durch ſeine Natur möglich?

Aus dieſer Entwiklung des Problems unſrer moraliſchen Freyheit flieſsen nun unmittelbar dieſe Folgen:

Es iſt ſchlechterdings unmöglich, dem Menſchen das Freyheitsvermögen aus überzeugenden Gründen zu- oder abzuſprechen, wenn man noch nicht die Entſtehung der Gefühle, aus einer pünktlichen Auseinanderſezung der Natur unſrer Gefühlkraft, alſo aus hinreichenden Gründen gezeigt hat. Fände

de ſich, daſs auch nur eine einzige Art von Gefühlen, die für unſern Willen Triebfedern werden können, dem Menſchen blos von auſſen her, und durch auſſer ihm liegende Urſachen und Bedingungen unumgänglich nothwendig gemacht, und gleichſam aufgedrungen würde; ſo würde man auch mit allem Scharfſinn, und mit aller Sophiſterey die Ueberzeugung von der Möglichkeit einer Willensfreyheit nicht bewirken können. Denn, was wäre das Vermögen einer Kraft, ſelbſt zu handeln, alsdann, wenn es ihr durch *äuſsre* Triebfedern auch nur irgend einmal *unmöglich* gemacht würde, *ſelbſtthätig* zu ſeyn? Offenbar käme alsdann dieſer Kraft ein *Unvermögen* zum freyen Handeln, aber kein Freyheitsvermögen zu. — Ich wiederhole es alſo als eine nicht zu bezweifelnde Wahrheit, daſs man, um das Vermögen der Selbſtthätigkeit eines wollenden Weſens erweiſen zu können, aus der Theorie des Gefühlvermögens folgendes zur Gewiſsheit bringen müſse: daſs *alle* Triebfedern unſers Willens blos aus und durch unſre eigne Kraft in uns erzeugt werden können; daſs wir zur Erwekung und Beſtimmung der verſchiedenen Arten unſrer Gefühle keiner Quelle, die auſſer unſrer Perſon liegt, bedürfen. —

Wenn

Wenn alſo Herr Kant, ſo wie andre vor ihm, der Meynung beyſtimmt: daſs eine groſse Anzahl unſrer Gefühle und Triebfedern des Willens uns durch den Einfluſs äuſsrer Dinge nothwendig gemacht würden; ſo widerlegt er im Grunde, m. Fr.! ſo wenig man es Wort haben will, die Möglichkeit unſrer Willensfreyheit. Denn, ſind uns Gefühle und Triebfedern des Willens von auſſen her nothwendig, und iſt es der Natur unſers Willens gemäs, von den Gefühlen, ſie mögen entſpringen woher ſie wollen, zum Handeln angetrieben zu werden; ſo ſind uns mit dem Daſein der von auſſen her nothwendigen Gefühle Gründe zu einem Handeln des Willens, *das nicht in unſrer Perſon allein gegründet*, folglich keine Selbſtthätigkeit iſt, gegeben. — Kann nun wohl unſre Perſon, als Noumenon, an einem ſolchen abgezwungenen Handeln etwas ändern? Sie könnte es alsdann, wenn ſie in dergleichen Fällen die Natur unſers Willens abändern, und verhüten könnte, daſs *vorhandene Gefühle* dem Willen nicht mehr zugleich auch *vorhandene Triebfedern* wären; wenn ſie es in der Gewalt hätte, zu bewirken, daſs von auſſen uns aufgenöthigte Gefühle keine nothwendigen Gefühle,

die ſie doch in jenem Falle einmal ſind, wären; kurz, wenn unſre Perſon als Noumenon ſich ſelbſt, ſo wie ſie ſich in der Erſcheinung iſt und ſeyn kann, aufheben könnte.

„Wenn man freylich, dürfte man mir aus der Kantiſchen Schule hierauf antworten, wenn man den menſchlichen *Willen als Phänomen* betrachtet, wie es eben in dem Raiſonnement geſchehen iſt; ſo iſt es nicht zu verwundern, wenn uns Schuld gegeben wird, daſs wir dem Willen das Freyheitsvermögen abſprechen. Wird es doch in unſrer Schule mit klaren Worten geſagt *), daſs es unmöglich ſey, die *empiriſche Freyheit*, d. h. die Selbſtthätigkeit unſers Willens, ihn als Gegenſtand der *Erfahrung*, oder als *Erſcheinung* angeſehen, zu erweiſen. Allein dafür wird bey uns das *tranſcendentale Freyheitsvermögen* dargethan, und gezeigt, daſs Handlungen des Willens, in ſo fern ſie auf die *Perſon als Noumenon* bezogen werden, freye Handlungen ſeyn können.“

Um zu ſehen, ob wir uns bey jenem dem Hrn. Kant gemachten Vorwurſe nicht etwa getäuſcht haben? laſſen Sie uns, m. Fr.! doch einmal genau unterſuchen: was denn *empiriſche Freyheit*, was

 hinge-

*) S. Krit. der prakt. Vernunft. S. 176.

hingegen *transcendentale Freyheit* seyn und genennt werden könne? — Unter der *empirischen Freyheit* des Willens läſst sich nichts anders verstehen, und Kant selbst versteht nichts anders darunter, als *die Selbstthätigkeit* unsers Willens, *die von empirischen*, d. h. *erfahrbaren* oder *im Bewuſstsein vorkommenden Gründen, welche nur allein ein Eigenthum unsrer Person* sind, abhängt. Und nun die *transcendentale* oder *metaphysische Freyheit?* Sie kann nichts anders seyn, als diejenige *Selbstthätigkeit unsers Willens, die von nichterfahrbaren, nichtempirischen Gründen, also von solchen abhängig ist, welche in dem über alle Erfahrung und Wahrnehmung hinausliegenden Substrate Ich verborgen liegen, und mit dem Dasein dieses Ichs, auch zugleich gegeben sind.*

Oder sollte etwa die Kantische Schule unter dem empirischen Willen einen solchen verstehen wollen, der und in so fern er durch *äuſsre, und zugleich erfahrbare Gründe* in seinen Handlungen bestimmt wird? — Schwerlich, m. Fr.! denn alsdann würde sie ja offenbar in den Begriff des empirischen Willens *die Abhängigkeit desselben von äuſsern, uns von äuſsern Dingen aufgedrungenen* Grün-

Gründen geradezu, und eigenmächtig hineintragen. Ich sage, eigenmächtig: denn diese Abhängigkeit ist eben noch das Strittige in der Lehre von der Willensfreyheit; eben diese Macht der äussern Dinge über unsre Gefühle, und durch sie über unsern Willen, ist jene Schule erst noch zu erweisen schuldig. — Nun würde es nicht consequent geschlossen seyn, wenn wir die Unmöglichkeit der Freyheit unsers empirischen Willens daraus ableiten wollten, *weil er empirischer Wille*, das hiesse nach dieser lezten Bedeutung des Worts, weil er *ein von äussern Gründen abhängiger Wille* sey; indem die Begriffe, *empirischer* Wille, und *ein von äussern, zugleich erfahrbaren Gründen* abhängiger Wille, keine *identischen*, einerley sagenden Begriffe sind.

Ich sagte, das könne schwerlich der Sinn seyn, den man in der Kantischen Schule dem empirischen Willen untergelegt wissen wolle. Das können wir daraus schliessen: sie selbst gibt ihn als einen solchen an, der unter Zeitbedingungen steht; „folglich als einen solchen, der durch *Gründe* bestimmt wird, *die in der Zeit* vorausgehen.“ Da nun aber, so schliesst man weiter, die vergangne

Zeit, und mit ihr die in derſelben vorkommenden Willensgründe, nicht mehr in unſrer Gewalt ſtehen; ſo ſind wir auch in Rükſicht ſolcher *empiriſchen* Gründe, alſo in Rükſicht auf unſern *empiriſchen* Willen, niemals frey; ſondern alles, was wir als wollende Phänomene thun, iſt durch die *Natur* uns *nothwendig*. *)"

Sicher, m. Fr.! alles unſer Handeln iſt uns *nothwendig*. Denn alles, was entſteht, (und alle unſre Handlungen entſtehen) hängt von einer Regel und von einer Triebfeder zugleich ab; und alles von dieſen zweyerley Gründen zugleich Abhängige iſt etwas Nothwendiges. — Allein, gilt das etwa nur von Handlungen des Willens, in ſo fern ſie von *empiriſchen*, in der Zeit und Erfahrung vorkommenden Regeln und Triebfedern, kurz *von bewuſten Willensgründen* abhängen? Iſt nicht der nämliche Fall vorhanden, wenn Handlungen auf das Ich als Noumenon, und auf die in ihm verborgen liegende abſolute, tranſcendentale, an ſich uns unbekannte, d. h. im Bewuſtſein nicht vorkommende Gründe bezogen, und von *dieſen* Gründen abhängig angenommen werden? Sind ſolche Hand-

*) S. ebendaſ. S. 169.

Handlungen nicht auch *nothwendige*, durch die transſcendentalen, metaphyſiſchen Gründe *nothwendig* gemachte Handlungen? Können wir etwa dieſe Gründe mehr abändern, als jene empiriſchen? Stehn ſie mehr in unſrer Gewalt? Sind ſie nicht auch uns *gegebene*, eben ſo unveränderlich gegebene Gründe, wie die empiriſchen? — Können alſo wohl, wie es in der Kantiſchen Schule geſchieht, *nothwendige* und *freye* Handlungen unſers Willens mit Recht *einander entgegengeſezt* werden?

Es findet ſich unter den Willenshandlungen kein andrer reeller Gegenſaz, m. Fr.! als der, welchen wir zwiſchen Handlungen, die von *uns ganz allein eigenthümlichen Gründen nothwendig* gemacht werden (freye Handlungen nennen wir dieſe, oder eignen Willen), und zwiſchen Handlungen, die durch Gründe, welche *nicht von unſerm Ich und von ſeiner Natur allein* abſtammen, unſerm Willen abgedrungen und gleichſam *abgenöthigt* werden (erzwungene Handlungen nennen wir ſie), antreffen. — So viel über jenen Gegenſaz.

„Aber, die empiriſchen Gründe ſind, ſo wie die vergangene Zeit, in der ſie vorkommen, nicht in unſrer Gewalt.“ Müſsen ſie denn, um meine

mir ausſchlieſſend eignen Gründe, folglich um Gründe meines *freyen* Handelns zu ſeyn, in der *Folgezeit* noch in meiner Gewalt ſtehen? Müſsen ſie deswegen ſolche ſeyn, die, nachdem ſie ſchon da ſind und waren, erſt von mir aus *ſelbſt gegeben* werden können? Iſt es nicht genug, um die Möglichkeit unſrer Selbſtthätigkeit zu zeigen, wenn wir erweiſen: daſs die ſchon vorhandenen empiriſchen Willensgründe entweder *uns ausſchlieſſend eigen* ſind, oder daſs wir ſtatt der vorhandenen uns nicht ausſchlieſſend eignen Gründen unſern eignen, blos in und von unſrer Natur gegebenen Gründen hätten folgen *können?* und daſs wir uns in Zukunft immer durch ſolche Gründe beſtimmen können? —— In einem *empiriſchen* Willen liegt alſo kein Grund, warum wir ihn dem *freyen* Willen *entgegen* ſezen ſollen; er iſt als ein ſolcher noch nicht der *gezwungene* Wille; er iſt zwar ein *nothwendig* handelnder, aber deswegen noch nicht ein *gezwungen* handelnder Wille; er kann endlich ganz wohl ein *empiriſcher*, und *zugleich frey*, d. h. durch *uns*, *den Perſonen*, *ausſchlieſſend eigne* Gründe, (nämlich *durch ſelbſt eigne empiriſche Gründe*) beſtimmt handelnder Wille ſeyn.

Eben

Eben das lezte, m. Fr.! daſs nămlich der *empiriſche Wille* als ſolcher auch ein *freyer Wille* ſeyn könne, wird denn in jener Schule auch wirklich zugleich angenommen. Sie wiſſen, daſs Herr Kant unſern Willen frey nennt, in ſo fern er durch das Vernunftgeſez der Allgemeingültigkeit in ſeinem Handeln beſtimmt wird. Wenn man ſich nun denkt, daſs dieſes vernünftige Willensgeſez von unſerm Ich, es als Noumenon angeſehen, abſtammt; ſo muſs man ihm zugeſtehen, *daſs unſer Wille von dem Noumenon Ich allein, in ſeinem Handeln beſtimmt werde*, folglich *tranſcendental frey handle.* Aber wodurch beſtimmt denn in dieſer Angabe das Noumenon Ich unſern Willen? *Durch jenes Vernunftgeſez*, das in dem Noumenon gegründet iſt. Allein dieſes Geſez iſt *ein Gedanke*, folglich ein in der Erfahrung und in der Zeit vorkommender, kurz ein *empiriſcher Willensgrund.* Und was iſt das für ein Wille, der *durch empiriſche Gründe* in ſeinem Handeln beſtimmt wird? Kant ſelbſt nennt ihn den *empiriſchen Willen.* Er erweiſt alſo, indem er uns die *tranſcendentale Willensfreyheit* erweiſen will, zugleich das *empiriſche Freyheitsvermögen.* In der That würde er auch,

 wenn

wenn er jener Behauptung, *daſs der empiriſche Wille kein freyer Wille* ſeyn könne, hätte treu bleiben wollen, den Beweis für das tranſcendentale Freyheitsvermögen nothwendig aufgeben müſsen. Denn, wie läſst ſich das metaphyſiſche Freyheitsvermögen anders, als durch das empiriſche Freyheitsvermögen darthun? *Ob* wir etwas, und was wir durch unſer an ſich unerfahrbares, tranſcendentales Ich *vermögen*, das können wir ſchlechterdings nur dadurch zur Gewiſsheit bringen, daſs wir darthun, es ſey etwas *Erfahrbares* vorhanden, das ſich nur auf das tranſcendentale Ich als auf ſeinen Grund beziehen laſſe. Die Anwendung iſt leicht. *Vermag* das an ſich unerfahrbare Ich über unſern Willen etwas? und *was vermag* es über ihn? Wollen Sie dieſs beantworten; ſo müſsen Sie unterſuchen: ob, und welche *erfahrbare* Willensgründe vorhanden ſind, welche ſich nur allein auf das tranſcendentale Ich, als auf ihren Grund, zurükbringen laſſen? Haben Sie dieſe gefunden; ſo ſchlieſſen Sie richtig ſo: Wir haben *ganz eigne empiriſche* Willensgründe; folglich auch *ganz eigne nicht empiriſche* oder tranſcendentale; denn das Daſein jener weiſt nothwendig auf das

Da-

Dasein dieser. Auch schlägt Herr Kant diesen Weg wirklich selbst ein. Er gründet seine Behauptung von dem transscendentalen Freyheitsvermögen *auf ein Faktum*, nämlich auf das von ihm aufgeführte Vernunftgesez. Was uns bey dem, was er auf diesem Wege gefunden hat, noch zu wünschen übrig sey? habe ich zum theil schon gezeigt. Aber diese noch nicht erfüllten Wünsche hindern uns nicht, den betretenen Weg für den einzig möglichen, der uns zur Gewissheit in der erwehnten Sache führen kann, zu halten. Von diesen Wünschen in der Folge ein mehreres.

Aus jener Behauptung, dass der *empirische* Wille *kein freyer* Wille seyn könne, würde ferner auch folgen: dass bey einer und der nämlichen Handlung unser Wille frey und auch nicht frey seyn könne. Denn, sezen Sie, m. Fr.! der Wille begehe ein Handlung, wobey er transscendentale Freyheit äussre; so würde er, da jede Handlung auch ihre empirischen Gründe hat, da folglich auch der Wille jede Handlung *als ein empirischer Wille* vollbringt, zugleich frey und nicht frey bey einer solchen Handlung vorkommen. — Es ist bekannt, m. B.! dass die Kantische Schule diess zuge-

 steht,

ſteht, daſs ſie es annimmt, unſer Wille könne als empiriſcher Wille nicht frey, und als transcendentaler Wille frey bey einer und der nämlichen Handlung ſeyn. Sie meynt, "dergleichen Widerſprüche wären im praktiſchen wie im theoretiſchen anzutreffen." Ueber ſolche theoretiſche Widerſprüche, die aus dem Verhältniſs eines Phänomens zu einem Noumenon entſpringen ſollen, habe ich mich ſchon anderswo *) erklärt. Was dergleichen Widerſprüche im praktiſchen anbelangt; ſo befürchte ich, ſie möchten nicht bloſe Widerſprüche eines Phänomens mit einem Noumenon, ſondern wahre Widerſprüche eines Noumenon mit ſich ſelbſt ſeyn. Laſſen Sie ſehen, ob dieſe Furcht gegründet iſt? Nach jener Meynung läſst das Noumenon es zu, daſs eine meiner Handlungen eine nicht freye Handlung ſey, und läſst es auch nicht zu. Wenn mein Wille dem Vernunftgeſeze folgt, dem Zeugen meiner tranſcendentalen Freyheit; ſo handelt er als *empiriſcher Wille*, und als ſolcher nicht frey; folglich auch als tranſcendentaler Wille nicht: denn, daſs ich dem Vernunftgeſeze gefolgt bin, iſt

*) S. die Kritik des Erkenntniſsvermögens, in der *Philoſophie der Erkenntniſſe*.

ist *kein Zeugniſs* meiner tranſcendentalen Freyheit, weil mein Wille, indem er jenem Geſeze folgte, als empiriſcher Wille handelte, und als ſolcher nicht frey war. Daſs dieſer lezte Grund von jener Schule angenommen werde, können Sie von Herrn Kant ſelbſt hören; er ſagt *): die Handlungen unſers Willens ſind *nothwendige* (und dieſe ſind ihm gleichbedeutend mit nicht freyen) Handlungen, auch alsdann noch, "wenn die Beſtimmungsgründe unſrer Cauſſalität *nicht auſſer uns ſind.*" Das ergibt ſich auch ſchon aus der Annahme des *Widerſpruchs* zwiſchen dem tranſcendentalen und empiriſchen Willen. — Allein, mögen Sie es doch mit dieſem Widerſpruche halten wie Sie wollen; mir iſt gegenwärtig an der Frage gelegen: ob Herr Kant das tranſcendentale Freyheitsvermögen erwieſen habe? Ich glaube, ſein Beweis für dieſes Vermögen iſt nicht hinreichend. Hier haben Sie die Gründe dieſes meines Glaubens.

Das tranſcendentale Freyheitsvermögen des Willens iſt die *Möglichkeit, den Willen durch tranſcendentale, dem Noumenon Ich ganz allein eigenthümliche, Gründe* (die man als an keine Zeitbedin-

*) Kritik der prakt. Vernunft S. 169.

dingung gebundene Gründe ansieht) *zu Handlungen zu bestimmen.*

Ob nun in dem Ich, als Dinge an sich, eigene Willensgründe liegen, oder nicht? Das läſst sich wie bekannt *aus der Wahrnehmung und Erfahrung der Seele geradezu und unmittelbar nicht ersehen.* Durch eine unmittelbare Wahrnehmung konnte also auch Herr Kant weder sich noch uns von ihrem Dasein versichern. Und doch behauptet er das Dasein dieser Gründe. Es sey ferne, diesem Philosophen einen Vorwurf zu machen, daſs er bey dieser Gelegenheit von einem übersinnlichen Substrate etwas erkannt zu haben vorgiebt, welches Vorgeben er doch sonst so viel möglich verdächtig macht. Ich meines Theils bin überzeugt, daſs sich mit Zuverläſsigkeit erkennen lasse, was ein übersinnliches Substrat *uns* sey,*) also auch welche übersinnliche Gründe in dem übersinnlichen, nicht erfahrbaren Substrate Ich vorhanden seyn mögen. Wenn nur der würdige Mann den nämlichen Weg, auf dem er das übersinnliche Substrat Ich von seiner praktischen Seite sicher

*) Vgl. die Critik des Erkenntniſsvermögens in dem *2ten* Theil der Philosophie der Erkenntniſse.

ſicher zu erkennen für möglich hielt, uns alsdann auch wollte betreten laſsen, wenn wir darauf ausgehen wollen, zu erſorſchen, was es ſich ſelbſt von der theoretiſchen Seite ſey. — Und welches iſt denn nun der Weg, auf dem uns die überſinnlichen, nichterfahrbaren Willensgründe unſers Ichs erkennbar werden ſollen? Der Weg der unmittelbaren Erfahrung iſt es, wie geſagt, nicht; ſondern der Weg, den uns der untrügliche Grundſaz eröfnet: wo und wie die Wirkung iſt, die wir in der Erfahrung vor uns haben können; da und ſo iſt auch die Urſache, die uns in der Erfahrung nie vorkommen kann. Herr Kant ſchlieſst nämlich nach dieſem Grundſaze ſo: wir haben an der *Idee der Allgemeingültigkeit* ein empiriſches, im Bewuſtſein, folglich in der Erfahrung vorkommendes Willensgeſez; dieſe Idee, als Geſez, iſt *Faktum*, d. h. eine von dem überſinnlichen Subſtrate Ich, und ſeiner Cauſsalität nur allein abhängige *Wirkung*; folglich liegt in dieſem Subſtrate *ein Grund* dieſes Geſezes, der als *Willensgrund* angeſehen werden muſs; denn durch ſeine Vermittlung wird unſer Wille in ſeinem Handeln beſtimmt. Nicht genug, dieſer Grund muſs auch für einen *tranſcendenta-*

len

len, alle Erfahrung überſteigenden, *Willensgrund* gelten; denn nicht er, ſondern nur das von ihm in uns begründete Geſez iſt ein Gegenſtand der Erfahrung. Was ein ſolches Subſtrat aber nun einmal iſt, welcher Grund in und mit ihm einmal gegeben iſt, der iſt ſo unwandelbar, und entſteht und vergeht und verändert ſich in der Zeit ſo wenig, wie das Subſtrat ſelbſt, zu deſſen eigenthümlichen Charakter ein ſolcher Grund gehört. Daher iſt auch das, was das Subſtrat Ich mit dieſen ſeinem Grunde über den Willen vermag, kurz ſein *Vermögen*, den Willen frey oder ſelbſt zu beſtimmen, an keine Zeit und ihre Abwechſelung gebunden. Folglich vermag der Menſch immer frey zu handeln.

Wenn dieſer Kantiſche Beweis für unſer tranſcendentales Freyheitsvermögen auf Gültigkeit Anſpruch machen ſoll; ſo muſs zuvor erwieſen werden,

erſtlich: daſs die Idee der *Allgemeingültigkeit* unſrer Willensregeln blos von der Vernunft, ohne irgend eine Beyhülfe der Erfahrung, abſtamme. — Mich däucht aber, die Idee der Allgemeingültigkeit, d. h. der Gültigkeit der Lebensregeln für *alle*

vernünftige Wesen, seze, wenn sie in uns entstehen soll, offenbar *Erfahrungen von mehreren vernünftigen* Wesen voraus; sie könne also unmöglich ein reines Produkt der Vernunft seyn. Denken Sie Sich Regeln, die *für alle vernünftige Wesen gültig* seyn sollen; so gehen Sie mit diesem Gedanken *aus Sich Selbst* heraus. Was weiss aber die Vernunft, sie für sich allein, von etwas ausser sich? und wie ist es möglich, dass sie, nur mit sich selbst bekannt, sich um das, was ausser ihr liegt, nämlich um andre ihres gleichen, bekümmern könne? — Schon hier finden wir also einen Anstoss der Gültigkeit jenes von Herrn Kant aufgestellten Beweises. — Aber, es sey die Idee der Allgemeingültigkeit auch wirklich ein reines Vernunftprodukt; ist sie auch

zweytens ein *Willensgesez?* Herr Kant sagt, es sey diese Idee ein *Faktum.* Ein Faktum als Willensgesez? Ich will sagen, ist es Thatsache, geschieht es wirklich *bey allen Menschen*, dass sie sich diese Idee zum Geseze machen? dass sie sich gedrungen bekennen, ihre Wahl der Lebensregeln nach demselben einzurichten? So viel ich weiss, will Herr Kant das nicht behaupten. Die Men-

ſchen bekennen ſich zu dieſer Idee, als zu einem Geſeze ihres Willens, ſagt er, nur dadurch, *daſs ſie die Gerechtigkeit und Gültigkeit der Maximen, derjenigen beſonders, die ihre Nebenmenſchen befolgen, nach dieſer Idee beurtheilen.* "Was dem einen recht iſt, iſt dem andern billig„; "wenn alle Menſchen wie dieſer und jener handelten„ — in dieſen Gemeinſprüchen liegt, ſagt Herr Kant, offenbar das Bekenntniſs, daſs ſich die Menſchen genöthigt ſehen, jene Idee zum Geſeze der Beurtheilung zu machen, wenn ſie die Gültigkeit oder Verwerflichkeit der Lebensregeln darthun wollen. — Allem Miſsverſtande vorzubeugen, geſtehe ich Ihnen gleich anfänglich ein, m. Fr! daſs ich jene Idee allerdings für einen *richtigen Charakter der Vernunftgeſeze*, ja nicht allein der Vernunftgeſeze ſondern auch *aller* ſonſtigen *abſoluten Geſeze*, die die Menſchheit dem Willen auferlegt, anzunehmen keinen Zweifel trage. Die Richtigkeit des Schluſſes, der uns zu dieſer Annahme nöthigt, iſt einleuchtend: was die Vernunft, was überhaupt die Menſchheit dem Willen zum Geſeze macht, das muſs *allen vernünftigen Weſen, allen Menſchen gemein* ſeyn; denn die Vernunft, und die Menſchheit

heit überhaupt, ist sich in allen Menschen gleich. An diesen Schluss reicht auch der gemeinste Kopf; kein Wunder also, wenn wir das Resultat desselben, in den frühesten Zeiten, auch unter der geringern Volksklasse anerkannt finden. — Allein, wie weit reicht dieses Kennzeichen der Allgemeingültigkeit? welche Regeln des Willens lassen sich nach demselben bewähren? Das entscheidet der Schluss, aus dem es gefolgert ist. Was die Vernunft, was die Menscheit aus sich selbst dem Willen vorschreibt, das nur kann für alle Menschen gelten. *Folglich* reicht das Kennzeichen der Allgemeingültigkeit nur an die *absoluten Geseze*, die es für unsern Willen gibt; blos für diese ist es ein sicheres Kennzeichen. Aber auf die partikulären Regeln, auf die Maximen des Willens, deren es für jeden Menschen eine grosse Menge gibt, kann es nicht ausgedehnt werden. An diejenigen Regeln, an die ein gewisser Stand, an welche Menschen in besondern Lagen und Verhältnissen gebunden sind, läst sich dieses Kennzeichen nicht anpassen; nach ihm können und dürfen diese Regeln nicht beurteilt werden. Wollten wir also jenes Kennzeichen für den einzigen Probirstein der

Moralität unſrer Willensregeln annehmen; ſo würden wir in Gefahr ſeyn, entweder ungerechter Weiſe Regeln zu verwerfen, weil ſie nicht allgemeingültig ſeyn können, oder ſie *ohne Grund* gelten oder nicht gelten zu laſſen, weil wir für ſie alsdann, wenn wir jenes einzige Kennzeichen bey Seite legen, kein Merkzeichen der Gültigkeit haben. Im leztern Falle müſsten wir denn auf den gefährlichen und falſchen Grundſaz kommen: daſs manche Regeln des Willens weder moraliſch noch unmoraliſch, folglich auch die daraus entſpringenden Handlungen weder gerecht noch ungerecht, ſondern gleichgültig ſeyn könnten.

Allein, wenn es mit jener Idee dieſe Bewandniſs auch nicht hätte; ſo würde ſie doch nicht leiſten können, was ſie bey Herrn Kant leiſten ſoll, nämlich das metaphyſiſche Freyheitsvermögen zu beweiſen; denn dazu bedürfen wir einen *Beſtimmungsgrund* des Willens *zu beſtimmten Handlungsarten*; und dergleichen ſind nur die ſogenannten *materialen Geſeze.*

Ich weiſs nicht, ob Ihnen der Ausdruk, *materiales Geſez*, beſtimmt und unzweydeutig iſt? Zuweilen nennt man ſogar eine *Triebfeder* des Willens

lens ein *materiales Gesez.* Wie man aber eine *Triebfeder* für ein *Gesez* ausgeben könne, ist mir unbegreiflich. Ein Gesez hat das Amt, die *Art* der Handlung zu bestimmen und zu begründen. Das kann eine *Triebfeder* nie; sie begründet blos *das Handeln selbst*: sie kann daher auch nie als ein Gesez angesehen werden. Aber die *Gedanken*, die den Willen zu *gewissen Arten* von Handlungen regieren und leiten, *können* Geseze, d. h. immer gesezte, unveränderliche Regeln, seyn. Dergleichen Gedanken sind aber zweyerley, einmal solche, mit denen wir uns *gewisse Güter*, als die Gegenstände und Zweke unsrer Handlungen denken und vorsezen; zweytens solche, mit denen wir uns gewisse *Eigenheiten dieser Güter*, die man *Formen* derselben nennt, vorstellen. Unter jene Art von solchen den Willen regierenden Gedanken gehört z. B. der Gedanke von Geld, von Gesundheit, von Ehre, von Verständigkeit, und tausend andre dieser Art; unter die andre aber z. E. der Gedanke von Mittelbarkeit, von Unmittelbarkeit, von Grösse, von Kleinheit eines gedachten Guts, u. a. m. Mit jenen Gedanken sezen wir unserm Willen die *Materie* eines seiner Gegenstände, mit

den andern aber die Beſchaffenheit und *Form* dieſer Materie vor. *Daher* entſpringt der wahre Unterſchied zwiſchen *materialen* und *formalen Geſezen* des Willens. Ein *materiales Geſez des Willens* (wir ſprechen jezt vom empiriſchen) iſt demnach ein feſtgeſezter, uuveränderlich gültiger *Gedanke von einem Gute ſelbſt*, als von der *Materie* eines Gegenſtandes unſers Willens; ein *formales Geſez* hingegen iſt ein *Gedanke von einer gewiſſen Beſchaffenheit* oder *Form* eines Gutes und Gegenſtandes unſers Willens.

Schwerlich, daſs ich es Ihnen nun noch beweiſen darf: *wie ein formales Geſez*, ein Gedanke von der Beſchaffenheit eines Gutes, *für ſich allein den Willen zu keiner Art von Handlung beſtimmen und leiten könne.* "Strebe nach einem *unmittelbaren*, nach einem *groſſen* Gute!" Dieſe *formalen Geſeze* können Sie ewig in ſich herumtragen, Ihr Wille wird *durch ſie allein* nie zu irgend einer Handlung beſtimmt werden. Soll alſo Ihr Wille zu irgend einer Handlung regiert und geneigt gemacht werden; ſo müſsen Sie *materiale* Geſeze, Sie müſsen *Gedanken von nahmhaften Gütern* haben, um wiſſen zu können, was denn eigentlich

 zu

zu thun ſey? Wie geſagt, dieſe Grundſäze ſcheinen ſo einleuchtend zu ſeyn, daſs ſie keines andern Beweiſes, als ihrer Erwehnung bedürfen.

Geſezt denn nun, wir hätten von unſrer Vernunft, und überhaupt von uns ſelbſt aus, *nur formale Geſeze erhalten*; würden wir alsdann mit Grunde behaupten können: daſs wir unſer Handeln und Wollen *durch uns ſelbſt begründen*, folglich *frey* handeln *könnten*? Geſezt, daſs alle unſre materialen Regeln, alle unſre Gedanken von nahmhaften Gütern *uns von auſſen her* zu Theil würden. Wäre, in dieſem Falle, es nicht offenbar, daſs unſer Wille nicht durch eigne, ſondern vermittelſt äuſsrer, empfangner Gründe, alſo von äuſsern Dingen, die ſolche Gründe uns mittheilen, regiert und beſtimmt werde? — Sicher alſo, m. Fr.! hätte uns Herr Kant, der die *Idee der Allgemeingültigkeit für ein blos formales Willensgeſez* (wie es denn kein anders ſeyn kann), und *für das einzige ausſchlieſſend aus unſerm Ich entſprungene Willensgeſez* hält, noch bey weitem nicht erwieſen, *daſs es Willensgeſeze gebe, durch welche wir ganz von uns ſelbſt aus die Handlungsarten unſers Willens begründen können.* Mit an-

 dern

dern Worten gesagt heist das auch so viel: *Herr Kant bewies uns das metaphysische Freyheitsvermögen noch nicht*, weil das *formale* Gesez der Allgemeingültigkeit, durch welches jenes Vermögen angedeutet und erwiesen werden soll, noch kein Grund von Handlungsarten unsers Willen seyn kann. Die andre Folge daraus ergibt sich von selbst: vermag die Idee der Allgemeingültigkeit, dieses *empirische* formale Gesez, für sich allein es nicht, unsern Willen zu Handlungsarten zu lenken und zu regieren; so vermag es auch der *metaphysische Grund* dieser Idee nicht, der *durch diese Idee* den Willen beherrschen soll, ihn aus eigner Macht zu Handlungsarten zu bestimmen; folglich ist es durch jenes formale Gesez, durch jenes Faktum der praktischen Vernunft, noch unentschieden, ob uns ein transcendentales Freyheitsvermögen zukomme, oder nicht? Um nichts zu übergehen, was Ihnen die Richtigkeit dieses Gegenschlusses einleuchtend machen kann, bitte ich, obigen Grundsaz bey Sich von neuem zu wiederhohlen: Dass das *Daseyn* und die *Art* des *metaphysischen* Freyheitsgrundes blos aus dem *Daseyn* und aus der *Art* des *empirischen* Freyheitsgrundes, der bey Herrn Kant das

das *formale* Gesez der Allgemeingültigkeit ist, ersehen, und aus der Gewalt oder Ohnmacht dieses Grundes die Gewalt oder Ohnmacht, die sein transcendentaler Grund über den Willen hat, abgenommen werden könne.

Zu einem gültigen Beweise unsers metaphysischen Freyheitsvermögens wird also unumgänglich erfodert, dass wir nicht allein *eigne formale*, sondern auch *eigne materiale empirische Willensgeseze* aufzeigen können; denn in ihnen zusammengenommen ist die *Regierungsgewalt*, die wir über unsern Willen behaupten wollen, enthalten. Nur von diesen beyderley empirischen Gesezen, und ihrem Regierungsvermögen können wir alsdann den sichern Schluss auf ihre metaphysischen, in unserm Ich verborgen liegenden Gründe, und auf ihr Regierungsvermögen machen.

Aber nicht genug, dass wir darthun, wir sind mit eignen formalen und materialen Gesezen, folglich mit einem eignen, empirischen und transcendentalen Regierungsvermögen unsers Willens begabt. Dieses Vermögen ist das Freyheitsvermögen, das wir suchen, noch bey weitem nicht. Unser Wille kann nicht blos *regiert;* er muss auch *an-*

gesporнt und *bewegt* werden, wenn er *handeln* soll: er bedarf alſo nicht allein *Regierungsgründe* oder Geſeze; ſondern auch *Triebſedern* zu ſeinen Handlungen. Dieſs Bedürfniſs des Willens war aus der Natur deſſelben einleuchtend. — Wenn Sie alſo behaupten wollten: Herr Kant habe das tranſcendentale Freyheitsvermögen des Willens erwieſen; ſo würde ich bitten müſsen, zu zeigen,

3. Ob, wo und wie er das *Daſeyn uns ganz eigenthümlicher Triebſedern* des Willens unbezweifelt gemacht habe? Mich däucht, auch von dieſer Seite hat der Beweis des würdigen Mannes eine Lüke, die ſich aus ſeinen Grundſäzen wohl nie dürfte ausfüllen laſſen.

Sie erinnern ſich aus der kurzen Zergliederung der Natur unſers Willens: daſs nur *Gefühle*, *Vorgefühle möglicher Güter und Uebel*, die *Triebſedern* unſers Willens ſeyn können. Dergleichen Gefühle, wollen wir noch hinzuſezen, ſind *empiriſche Beweggründe* unſers Willens; denn es ſind Gründe, die wir in uns *erfahren* können, eben ſo wie die *Gedanken*, als Regeln, in uns. Von ihrem Einfluſſe hängt das *Streben* und *Handeln* des Willens, *nicht die Art der Neigung*, nicht die

Art

Art und Weiſe zu handeln, wenn er durch eine Triebfeder zum Handeln gebracht wird, ab.

Soll nun erwieſen werden: unſer Ich *kann* ſeinen Willen *ſelbſt zum Handeln bringen*, folglich *frey handeln*; ſo muſs nothwendig auch dargethan werden: unſer Ich hat ihm ganz eigenthümliche Triebfedern, durch welche es ſeinen Willen zum Handeln ſelbſt reizen und antreiben kann. Dieſe Triebfedern aber können von zweyerley Art ſeyn; nämlich entweder *empiriſche* (erfahrbare), oder *metaphyſiſche*, auch *tranſcendentale* genannt, die nie in uns empfunden, erfahren, oder unmittelbar wahrgenommen werden können. Die leztre Art von Triebfedern, ich meyne die in unſerm Ich etwa verborgen liegenden metaphyſiſchen Beweggründe, kann man, eben weil ſie metaphyſiſche ſind, nicht *erfahren;* folglich nur *erſchlieſſen.* Und woraus erſchlieſſen? Daraus, woraus wir auch die metaphyſiſchen *Willensgeſeze* erſchlieſſen muſsten, nämlich, aus den uns eigenthümlichen *empiriſchen* Beweggründen, die keine andre, als *Gefühle* ſeyn können. Der Schluſs lautet ſo: haben wir uns ganz eigne Gefühle, als empiriſche Triebfedern des Willens, in uns; ſo müſſen auch in unſerm Ich

 uner-

unerfahrbare, metaphysische *Gründe dieser Gefühle*, folglich transcendentale Triebfedern vorhanden seyn; denn sonst könnten wir keine *eignen*, d. h. blos von der Kraft unsers Ichs abhängigen, *erfahrbaren* Triebfedern haben.

Zeigt uns denn nun Herr Kant solche *uns ganz eigenthümliche empirische Triebfedern* des Willens? Zeigt er uns *Vorgefühle von Gütern und Uebeln*, Vorgefühle, die ganz allein in unserer Person gegründet seyn können? Zeigt er uns, daſs und wie dergleichen Gefühle *nur aus unsrer* Person entspringen können? Gehen Sie seine Schriften mit der Ihnen möglichsten Aufmerksamkeit durch; Sie werden, wie ich schon in einem meiner vorigen Briefe anmerkte, Anstand nehmen, ob Sie glauben sollen, Herr Kant wolle unsern Willen *blos durch die Idee der Allgemeingültigkeit*, durch ein bloses Gesez, durch ein bloses formales Gesez, *zum handeln* bestimmen und *bewegen* lassen? oder ob Sie annehmen sollen, das von ihm angeführte *Gefühl der Achtung* sey die uns eigenthümliche Triebfeder unsers Willens? Wollen wir das erste annehmen; jener würdige Philosoph soll meynen: der *Gedanke* der Allgemeingültigkeit sey nicht nur Ge-

ſez, ſondern auch zugleich *Triebfeder* des Willens; ſo lehnt ſich offenbar die Natur des Willens gegen dieſe Meynung auf: *er kann nicht durch Gedanken getrieben* und *bewegt*, ſondern nur *gelenkt* und *geleitet* werden. Dieſer Meynung zufolge wäre alſo das Daſein einer empiriſchen, uns eigenthümlichen Triebfeder noch unausgemacht. — Laſſen Sie uns den andern Fall ſezen: das *Gefühl der Achtung* ſoll ihm dieſe uns eigenthümliche Triebfeder ſeyn. — Erlauben Sie, daſs ich jenes Geſez aus der Willenstheorie herbeyrufe: "ein Gefühl, welches für den Willen eine Triebfeder ſoll ſeyn können, muſs ein *Vorgefühl desjenigen Gutes* oder *Uebels ſeyn*, *deſſen Gedanke die Regel unſers Willens* iſt." Dadurch allein iſt es möglich, daſs der Gedanke oder die Regel, und das Gefühl oder die Triebfeder unſern Willen *auf einen und den nämlichen Gegenſtand*, jener *hinleitet*, dieſes *antreibt*. — Kann alſo wohl jenes Gefühl der Achtung für unſern Willen eine Triebfeder ſeyn, die *Allgemeingültigkeit* der Regeln zu befolgen? Der Gedanke der Allgemeingültigkeit, dieſes Geſez des Herrn Kants, welches Gut oder welches Uebel ſtellt es uns denn als *Gegenſtand* unſers

ſers Wollens vor? und das *Gefühl der Achtung*, m. Fr.! iſt es wirklich ein *Vorgefühl* des Gegenſtandes, den wir uns mit jenem *Gedanken der Allgemeingültigkeit* vorſezen? Faſt durchgängig benennen wir ein Gefühl nach dem Gegenſtande, den wir mit dem Gefühle fühlen; das Gefühl der Gröſſe, das Gefühl des Wizigen, das Gefühl der Geſundheit ſind Beweiſe davon. Iſt das Gefühl der Achtung nun etwa das *Gefühl der Allgemeingültigkeit der Regeln*, dieſes Gegenſtandes, den uns das Kantiſche Geſez vorhält, und zu deſſen Erreichung das Gefühl der Achtung unſern Willen antreiben ſoll? — Schwerlich, m. Fr.! daſs ich noch etwas hinzuzuſezen brauche; die Sache, ſie aus der Natur des Willens her angeſehen, iſt einleuchtend; das Gefühl der Achtung iſt kein Gefühl der Allgemeingültigkeit. Aber, vielleicht iſt es ein Gefühl der geſezgebenden *Vernunft*, alſo ein Gefühl der *Vernunftwürde*? Dann, glaub' ich, müſste es ein *blos angenehmes;* aber *kein gemiſchtes* Gefühl ſeyn, wie es doch ohnſtreitig iſt. Nämlich das Gefühl eines *Gutes* iſt *angenehm*; das Gefühl eines *Uebels* iſt *unangenehm*; und das Gefühl eines mehr oder minder *eingeſchränkten*, mit man-

cherley Bösen verbundenen Gutes ist *vermischter Art*, so wie das Gefühl der Achtung. Allein, Sie werden mir es gerne zugestehn, dass die *Vernunftwürde* ein bloses *Gut* sey, also ein Gegenstand eines *blos angenehmen* Gefühls, wenn sie anders je ein Gegenstand und Grund eines Gefühls in uns seyn kann. Ohnstreitig müsste also das Gefühl der Achtung, wäre es ein Gefühl der Würde unsrer gesezgebenden Vernunft, nicht das seyn, was es ist, nämlich kein gemischtes, sondern ein blos angenehmes Gefühl. — Vielleicht, können Sie sagen, vielleicht ist es ein *Gefühl der Angemessenheit unsers Willens zum Vernunftgeseze*, die Herr Kant für ein *Gut an sich* hält. Müsste es dann nicht abermals, da es das Gefühl eines *blosen Gutes* seyn soll, *angenehm* und *ungemischt*, also nicht Gefühl der Achtung seyn? — "So mag es als ein Gefühl der durch das Vernunftgebot der Allgemeingültigkeit *eingeschränkten sinnlichen Neigungen*, deren Einschränkung uns gewöhnlich für ein *Uebel* gilt, und der *Würde* unsrer gesezgebenden *Vernunft*, die sich in ihrem Gebote der Allgemeingültigkeit zu erkennen gibt, angenommen werden, wo es denn wirklich das Gefühl eines

Uebels

Uebels und eines Gutes zugleich, d. h. ein gemischtes Gefühl ist, so wie es ist." — Ich bin nicht in Abrede, m. Fr.! dass es ein auf eine, der eben angezeigten Art ähnliche, Weise entstandenes Gefühl gebe. Nur *sinnliche* Neigungen kenne ich nicht; nur ist es nicht abzusehen, wie ein solches Gefühl Triebfeder des Willens seyn könne? Das Gefühl der Achtung als unangenehmes Gefühl des Uebels eingeschränkter Neigungen kann den Willen zu nichts antreiben. *Wozu* sollte es Triebfeder werden können? Zur Vermeidung und Entfernung des *Uebels* eingeschränkter Neigungen, dessen Gefühl es seyn soll? Diess Uebel, dieser Gegenstand des Gefühls, ist ja durch das Vernunftgesez schon *vorhanden;* die Einschränkung der Neigung ist durch das Gesez schon *vollbracht*, ehe das unangenehme Gefühl desselben entstehen kann. Soll es nun etwa den Willen antreiben, das Uebel, das es uns zu fühlen gibt, zu entfernen? So müsste es ihn *bewegen*, *sich der Einschränkung der Neigungen entgegen zu sezen*, folglich ihn anspornen, das Ioch des Vernunftgesezes abzuschütteln. Denn jedes unangenehme Gefühl treibt den Willen zur Entfernung desjenigen Uebels an, dessen Gefühl es ist.

Das

Das alſo *muſs* die Folge des Gefühls der Achtung ſeyn, wenn es das iſt, wofür es oben, nach Anleitung des Herrn Kants, ausgegeben wird. Laſſen Sie es nun ſeyn, daſs *der angenehme Theil* des Gefühls der Achtung ein Gefühl der Vernunftwürde iſt; laſſen Sie es geſchehen, daſs dieſer Theil unſern Willen antreibe, dem Vernunftgeſeze Folge zu leiſten, um die Vernunftwürde in uns herzuſtellen; was dann? der andre Theil dieſes Gefühls, ich meyne das *unangenehme Gefühl* des Uebels eingeſchränkter Neigungen, muſs den Willen antreiben, das *Uebel der Einſchränkung unſrer Neigungen zu vermeiden*, folglich dem Vernunftgeſeze *ungehorſam* zu ſeyn, dem *zu gehorchen* ihn das *angenehme* Gefühl der Vernunftwürde zu bewegen ſucht. Hier haben Sie, m. Fr.! einen Streit des Willens, der von jenem, auf die angezeigte Weiſe entſtandenen, Gefühle der Achtung erzeugt wird; einen Streit, zu deſſen Schlichtung ich Ihnen, wenn Sie ſie über Sich nehmen wollen, alles Glük wünſche; einen unter der Vorausſezung *dieſes* Gefühls unvermeidlichen Streit, bey dem alles freye Handeln des Willens unerklärlich und unbegreiflich iſt. — Auch wünſchte ich, daſs Sie zu dieſer Kritik jener

ner Triebfeder die *Erfahrung* herbeyrufen möchten, und hören, was sie von einem Gefühle der Achtung (so entstanden, wie es von Herrn Kant angegeben worden ist) und von dessen Einflusse auf den Willen spricht. Sezen Sie den Fall, ein Vater gebietet seinem Kinde mit seinem Ansehn, etwas zu thun, wobey den Neigungen des Kindes grosser Abbruch geschieht. Das Ansehn des Vaters vertrete bey dem Kinde die Stelle der Vernunft; er sey sein Gesezgeber, sein Gebot gelte ihm für die Stimme seiner eignen Vernunft. In dem Kinde wird jenes Gefühl der Achtung entstehn. Sehen Sie nach, ob es des Vaters Gebot, angetrieben von diesem Gefühle allein, befolgen wird? Entfernen Sie von dem Kinde alle sonstigen Gedanken und Gefühle von Nuzen und Schaden, den es in dem Gefolge seines Benehmens etwa im Gesichte haben mag, — ob es dann noch gehorsam seyn wird? Wenigstens meine Erfahrungen in solchen Fällen antworten verneinend, l. Fr.! Sollten aber die Ihrigen die Frage bejahen; so dürfte ich, aus obigen Gründen, die ich aus der Natur des Willens und jenes Gefühls hergenommen habe, die Richtigkeit Ihrer Beobachtung in Zweifel ziehn;

und würden Sie alsdann diesen Zweifel widerlegen können?

Aber, ich will sogar von dieser Kritik jenes Gefühls der Achtung, in so fern es Triebfeder zur Befolgung des Gesezes der Allgemeingültigkeit seyn soll, abstehen; ich will Ihnen, was ich nicht brauche, zugeben, es sey wirklich Triebfeder, jenem Geseze zu folgen. Meynen Sie, dass Sie alsdann, von Seiten der Triebfeder, mit dem Beweise des metaphysischen Freyheitsvermögens zu Ende wären? Kaum am Anfange, l. Fr.! Noch müssen Sie uns *darthun*, dass jenes Gefühl der Achtung, als Triebfeder des Vernunftgesezes, *allen Menschen gemein sey*; dass es *die Vernunft zu allen Zeiten*, *und unter allen Umständen*, *in ihnen nothwendig gemacht habe;* dass es durch die Vernunft nothwendig und überall *mit dem Vernunftgeseze in eine solche Verbindung gebracht werde*, dass es nicht fehlen könne, dass nicht immer dem Vernunftgeseze diess Gefühl als Triebfeder zur Seite stehe, und den Willen in eben dem Momente, als ihn das Gesez zu gewissen *Arten* des Handelns *lenkt* und zu gewissen *Gütern* geneigt macht, *antreibe*, und *zu eben diesen Hand-*

Bayerische
Staatsbibliothek
München

lungsarten und *Gütern anſporne*. Denn Sie erinnern Sich ohnſtreitig noch aus der kurzen Zergliederung unſrer Willensnatur, daſs dieſe unzertrennliche Vereinigung eines Geſezes mit ſeiner Triebfeder zur Möglichkeit einer Willenshandlung unumgänglich nothwendig war. Können Sie nun dieſe *allgemeine*, *nothwendige Verbindung jenes Gefühls der Achtung, als eines Beweggrundes, mit dem aufgeſtellten Vernunftgeſeze nicht erweiſen*; können Sie nicht darthun, daſs *der Grund dieſer Verbindung* in dem tranſcendentalen Ich, ich will ſagen, in *unſrer Seelenkraft* und ihrer *unerfahrbaren Natur* ausſchlieſſend gegeben ſey; nun, dann können Sie uns auch nicht vergewiſſern: daſs das unerfahrbare metaphyſiſche Ich von ſich ſelbſt aus *vermöge*, Handlungen unſers Willens zu begründen; d. h. daſs uns ein *metaphyſiſches Freyheitsvermögen* zukomme. Denn das Ich *kann nur* vermittelſt *eigner Geſeze*, mit denen es aus eigner Macht *Triebfedern verbindet*, unſern Willen zu Handlungen vermögen und beſtimmen. — Und nun wünſchte ich zu wiſſen, wo denn Herr Kant die *Allgemeinheit*, *Nothwendigkeit*, und die *unveränderliche*, *blos durch unſre Vernunft bewirkte*

Ver-

Verbindung jenes Gefühls der Achtung, als eines Beweggrundes, mit dem von ihm angegebenen Freyheitsgeseze erwiesen habe? — Da ich diesen Beweis, dieses nothwendige Ingredienz des Beweises für unser transcendentales Freyheitsvermögen, in den Kantischen Schriften nirgends finden kann; so sey es mir vergönnt, die Frage aufzuwerfen: wie und unter welcher Voraussezung kann und muss wohl ein solcher Beweis geführt werden? Die Antwort ergibt sich, wie mich däucht, von selbst aus dem, was der Beweis leisten soll. Die *Nothwendigkeit und Allgemeinheit eines Gefühls* ist der Zwek eines solchen Beweises. Die *Nothwendigkeit und Allgemeinheit eines Gefühls kann aber*, das ist offenbar, *nur aus den Gesezen unsrer Gefühlkraft ersehen werden*; eben so wie die Nothwendigkeit und Allgemeinheit gewisser Erkenntnisse blos aus der Natur unsrer Erkenntnisskraft dargethan werden kann. Eine bestimmte Entwiklung und Darstellung der Natur, oder der Geseze unsrer Gefühlkraft heisst aber eine *Theorie unsers Gefühlvermögens*. Diese also hätte dem Beweise unsers Freyheitsvermögens vorangehen müssen, und sie muss ihm noch vorangeschikt werden, wenn

 der

der Beweis Ueberzeugungskraft erhalten ſoll. Es bedarf nun kaum der Erinnerung, m. Fr.! daſs, da Herr Kant ſeinen Beweis und ſeine Lehre von dem Freyheitsvermögen ohne Rükſicht auf eine ſolche Theorie abgeſchloſſen hat, ſein Beweis dieſes Vermögens nnd die Bündigkeit deſſelben dem gerechten Zweifel unterworfen ſey. Zwar ſpricht Herr Kant an manchen Orten ſehr ſcharfſinnig von der Entſtehung des Gefühls der Achtung; er läſst *ſinnliche* Neigungen auftreten, ihnen durch das Vernunftgeſez Abbruch thun, und dergleichen mehr. Man glaubt ihn zu verſtehen; weil man ſchon oft von *ſinnlichen* Neigungeu gehört hat. Ich geſtehe aber gerne, daſs ich ihn hier nicht verſtehen kann; weil er uns noch keinen beſtimmten, bewährten Begriff von *ſinnlichen* Neigungen gegeben hat; ja noch mehr, weil ich hinreichenden Grund zu haben glaube, eine jede *ſinnliche* Neigung für etwas ſchlechterdings *unmögliches* zu halten. Doch davon zu einer andern Zeit mehr; zuvor müſſen wir uns eine deutliche Erkenntniſs von der ganzen moraliſchen Narnr des Menſchen verſchaffen, und hier habe ich es noch blos damit zu thun, zu zeigen, was, um dieſer Erkenntniſs theilhaftig zu

werden,

werden, voraus unterſucht und ins reine gebracht werden müſſe?

Noch iſt eine andre Seite an der Freyheitslehre zu bemerken, die, wenn ſie vernachläſſigt wird, in dieſer Lehre der Moral eine groſſe Lüke gibt. Es iſt nämlich nicht genug, überhaupt mit Sicherheit zu wiſſen: *daſs* der Menſch *frey* handeln *könne*; wir wollen nicht allein von dem Daſein ſeines Freyheitsvermögens überhaupt eine Ueberzeugung haben; ſondern es muſs uns auch daran gelegen ſeyn: das menſchliche Freyheitsvermögens *in ſeinem ganzen beſtimmten Umfange* kennen zu lernen. Wir müſſen auch wiſſen: *wie viel* eigenthümliche Handlungsgründe in dem Menſchen urſprünglich und unveränderlich wohnen? durch *wie viele* er alſo ſeinen Willen ſelbſt und frey beſtimmen könne? wie viel namentliche Regeln und Rechte, Verpflichtungsgründe und Beweggründe ihm die Natur verliehen habe? was alles mit Recht von ihm zu erwarten und zu fodern ſey? — Eine Moral, die uns darüber keine hinreichende Auskunft gibt, mag viele ſchäzbare Bemerkungen enthalten, und ihrem Urheber zu groſſer Ehre gereichen; aber auf *Vollſtändigkeit*, auf entſchiedene Brauchbarkeit

 in

in den verschiedenen Angelegenheiten unsers Lebens, kann sie sicherlich keinen gerechten Anspruch machen. — Sie mögen Sich es nun selbst sagen, m. Fr.! wie und warum denn Herr Kant *nur der Vernunft* die Gabe, unsern Willen frey handeln zu lassen, zugestehe? warum er das Freyheitsvermögen des Menschen nur auf das einzige formale Gesez der Vernunft einschränke? woher er wohl erweisen wolle, daſs es mit diesem einzigen Freyheitsgeseze zu Ende sey? warum, und daſs *unser Verstand*, *unsre Ueberlegungskraft* u. s. w. an Freyheitsgründen, folglich an Freyheitsvermögen leer seyen? Das alles mögen Sie befragen und untersuchen nach Belieben. Mir kann es gnügen, Sie darauf aufmerksam zu machen: wie es möglich sey, das *ganze Freyheitsvermögen* des Menschen bestimmt, deutlich und mit Ueberzeugung zu erkennen?

Mit dieser Frage werden wir, m. Fr.! sogleich im reinen seyn, wenn Sie Sich nur aus dem vorhergehenden erinnern wollen: daſs wir unsern Willen nicht anders selbst oder *frey* bestimmen *können*, als durch uns ganz eigenthümliche Gründe; daſs diese Gründe des Willens *bewuſste* Gründe,

de, folglich *Gedanken* und *Gefühle* seyn müssen, und namentlich *Gedanken* und *Gefühle von Gütern* und *Uebeln*, und von *ihren Beschaffenheiten*. So wie Sie diess als unläugbar voraussezen, wie es denn so unläugbar ist, wie die Natur unsers Willens; so haben Sie auch schon die richtige Antwort auf unsre obige Frage gefunden, nämlich: will man das *ganze* Freyheitsvermögen des Menschen erforschen; so untersuche man, *welche und wie viel der Mensch, von seiner Person und Natur aus, Gedanken und Gefühle von eben so vielen Gütern und Uebeln, und deren Eigenschaften, in sich erzeugen, und mit ihnen seinen Willen eben so mannichfaltig, als diese Gründe sind, frey bestimmen könne?* — Nehmen sie noch dazu, dass *Gedanken von Gütern* keine andern seyn können, als Gedanken *von Gründen angenehmer Gefühle*; so sehen Sie, dass das ganze Problem von dem möglichen Beweise unsers *vollständigen Freyheitsvermögens* dahinaus lauffe, zu untersuchen: *welche und wie viele Arten von Gründen angenehmer Gefühle in unsrer Person in und mit der Natur derselben, ich meyne in der Menscheit gegeben sind?* Und diese Untersuchung sezt nothwendig folgende voraus:

was ist überhaupt das *Gesez unsrer Gefühlkraft?* oder was ist ihr der *unveränderliche Grund der Erzeugung aller* unsrer Gefühle? — Haben wir diess zuverlässiig erkannt, können wir sagen: diess ist es; nun dann lässt sich sicher weiter schliessen: dergleichen Gefühlgründe liegen in uns, und sie sind vollzählig diese und diese. — Kurz, Sie sehen aus allen diesen Gründen, dass an die Spize der Freyheitslehre eine gründliche vollständige Gefühllehre gestellt werden müsse, wenn in ihr geleistet werden soll, was wir von ihr zu fodern berechtigt sind.

Lassen Sie uns nun weiter gehen, und nachsehen, ob nicht auch die andern Theile der Moral für das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Gefühllehre reden. — Aber davon in meinem nächsten Briefe ein mehreres. — —

Fünfter Brief.

Es hat den Anschein, m. Fr.! dass in die *Lehre von der moralischen Zurechnung die Gefühllehre* keinen, oder wenigstens keinen bedeutenden Einfluss habe. Ich hoffe, Sie eines andern überzeugen zu können.

Wenn

Wenn Sie einer Person etwas zurechnen; so urteilen Sie: *daſs von ihr und ihrem Willen allein und ausschlieſſend etwas abhängig sey.* Sezen Sie den Fall, daſs in ihr Urteil der Gedanke mit einflieſſe: nicht die Person allein, sondern die Dinge auſſer ihr mit ihrem Einfluſſe haben dasjenige, was Sie *ihr* zurechnen wollen, begründet; so ist Ihr Urteil der Zueignung ungültig. Denn, was wollen Sie durch ein solches Urteil zu erkennen geben? Das kann Ihnen die Formel eines solchen Urteils schon deutlich machen: "*Du* Person (also *kein* von dir verschiedenes Ding) hast dieſs gethan; *du* hättest, oder wirst jenes thun oder unterlaſſen können." Soll nicht in dergleichen Aussagen *blos die Person*, sie als *Alleingrund* von Etwas angegeben werden?

Unter welchen Bedingungen meynen Sie nun, daſs solche Urteile wahr und gültig seyn können? — Auch das können Sie, wenigstens im allgemeinen, aus der Natur eines Zurechnungsurteils mit Zuverläſſigkeit abnehmen. "*Du* sollst, *du* kannst das thun! u. s. w." Damit können Sie nichts anders sagen wollen, als: *In dir ausschlieſſend* liegt ein *dir ganz eigner zureichender Grund*, der *dei*-

nem Willen diese dir zugeeignete Handlung möglich und nothwendig macht. Mit andern Worten, das Urteil sagt, obgleich etwas verstekt, nichts anders als: du hast ein *Freyheitsvermögen* zu den dir zugeschriebenen Handlungen oder Unterlassungen. Offenbar ist also das Vermögen einer Person, selbsteigner Grund von Handlungen zu seyn, die *nächste* Bedinguug, welche, wenn sie erwiesen ist, die Wahrheit eines moralischen Zurechnungsurtheils überhaupt begründet. — Nun haben wir aber schon gesehen, l. Fr.! wie unumgänglich nothwendig es sey, das *Freyheitsvermögen* des Menschen *aus der Gefühllehre* zu erweissen, und aus derselben zu zeigen, ob und welche *Gedanken* von Gründen und Gegenständen angenehmer Gefühle, d. h. von *Gütern*, welcherley Gedanken nur allein *materiale Regeln unsers Willens* seyn können; und ob und welche zu jenen Gedanken sich gesellende *Gefühle*, als Triebfedern, in einer Person ausschliessend gegründet sind? Es offenbart sich also das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Gefühllehre gleich bey der ersten Frage der Zurechnungslehre: ob denn wohl ein moralisches Zurechnungsurteil überhaupt gültig sey? ob es der

Natur

Natur des Menschen nicht widerspreche, wenn man *ihm*, als einem *Alleingrunde*, etwas zueignen will?

Allein, noch würde mit dem Erweise der Gültigkeit eines moralischen Zurechnungsurteils überhaupt sehr wenig ausgerichtet seyn. Unmöglich können wir uns mit der Ueberzeugung begnügen, dass wir den Menschen mit Grund und Wahrheit *etwas* zurechnen dürfen. Es thut sich, nach diesem Schritte, ein neues vielleicht schwerer zu befriedigendes Bedürfniss in der Sittenlehre hervor. "*Was* läst sich denn dem Menschen *in Wahrheit alles* zurechnen? *Wie viel* läst sich von ihm und seinem Willen mit Zuverlässigkeit erwarten?" Diese Fragen, m. Fr.! dringen sich, wie mich däucht, unserm Gemüth unabwehrlich auf. Und die allgemeine Antwort, die wir darauf geben können, kann keine andre, als diese seyn: nur *so viel*, nur namentlich *dasjenige kann* dem menschlichen Willen mit Gewissheit zugeschrieben werden, zu *so viel* und zu *was* ihm seine Natur *Regeln* und *Triebfedern* geeignet und verliehen hat. Es löst sich also das Problem: welches das ganze Maass des Zurechnungsfähigen sey? in folgendes

auf: *wie vielerley Willensregeln, wie vielerley Arten von Gefühlen*, die sich zu eben jenen Regeln und Gedanken als Triebfedern gesellen können, einer Person ursprünglich und von Natur eigen sind?

Möchten wir uns also sträuben, so viel wir wollten; möchten wir auch noch so viel und fein sophistisiren, m. Fr.! das Bedürfniss einer *vollständigen* wissenschaftlichen Gefühllehre, die uns mit *allen* möglichen Arten von Gefühlen, mit *allen* Arten von Gegenständen derselben, d. h. mit *allen* Arten von Gütern und Uebeln, mit *allen* Triebfedern des menschlichen Herzens, folglich mit *allen* Arten von Gründen unsers Wollens, und mit ihrer Quelle bekannt und vertraut macht, wird sich aus der Zurechnungslehre nicht verdrängen lassen.

Unser Kant reimt dem Menschen nur den *einzigen freyen Handlungsgrund der Allgemeingültigkeit mit ihrem Gefühle der Achtung* ein. Aus *diesem* allein sollen Sie ersehen, dass und was der Mensch aus eignem Willen thun, dass und was ihm also *zugerechnet* werden kann. Aus meinem vorigen Briefe wird Ihnen noch erinnerlich seyn,

dass

dafs aus diesem sogenannten Freyheits-Geseze und Gefühle nicht einmal erweislich gemacht werden könne, *dafs* der Mensch etwas durch sich selbst vermöge, *dafs* ihm also überhaupt mit Recht etwas zuzurechnen sey; geschweige denn, dafs aus ihm ersehen werden könne, *was* er namentlich, und *welche gesamte Arten* von Handlungen er frey und selbst vollbringen könne? folglich auch *welcherley Arten von Absichten, Triebfedern und Handlungen* wir ihm zuzurechnen berechtigt seyn mögen?

So viel von dem Einflusse einer wissenschaftlichen vollständigen Gefühllehre in die blose vollständige Theorie der Zurechnungsfähigkeit eines Menschen überhaupt. Auffallender vielleicht wird Ihnen, m. Fr.! dieser Einfluss vorkommen, wenn Sie das Geschäft vor Sich nehmen wollen, einer Person in einzelnen gegebenen Fällen etwas zuzurechnen. Sie können Sich eines solchen Geschäfts nicht anders entledigen, als dadurch, dafs Sie die Triebfedern, also die Gefühle, aus denen ihre Handlungen geflossen sind, in Untersuchung nehmen, und Sich überzeugen, dafs sie entweder aus wahren oder falschen Beweggründen entsprungen sind. — Oder, sollten Sie wirklich glauben können,

nen, es ſey in dieſer Angelegenheit ſchon damit alles gethan, wenn man den Regeln, denen der Wille der Perſon folgte, nachgegangen, und auf die Spur gekommen iſt? Dann müſsten Sie, was Ihnen doch ſicher unmöglich iſt, aus der Willensnatur erſt erweiſen, daſs unſer Wille auch ohne beſondre Beweggründe, ich meyne ohne Gefühle, etwas ausrichten könne; auch müſsten Sie darthun, daſs der Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Falſchheit auf die Triebfedern nicht, wohl aber nur auf die Regeln des Willens paſſe; ein eben ſo miſslicher Beweis, wie der vorige! Dieſs zugeſtanden, wie Sie es denn, ſo bald Sie nur einen Rükblik auf die gegebene Entwiklung der Natur unſers Willens thun wollen, zugeſtehen müſſen; ſo wird es offenbar, daſs es Ihnen, als Richter der Handlung eines Menſchen, unnachlaſsliche Pflicht ſey, bey der Beurteilung derſelben Ihr vorzügliches Augenmerk auf die Beweggründe derſelben zu richten. Auf welche Weiſe wollten Sie denn aber wohl dieſe Nachforſchung und Prüfung der Gefühle, ich meyne der Triebfedern einer Perſon, anſtellen? Geſezt, Sie haben Sich aus einer wiſſenſchaftlichen Gefühllehre mit den verſchiedenen

möglichen Arten von Gefühlen noch nicht bekannt gemacht; werden Sie nicht aufs Ohngefähr ausgehen müssen, wenn sie der Art von Triebfeder, die die Person bewogen haben mag, nachspüren wollen? Gesezt, Sie wären mit der wahren Quelle unsrer Gefühle, in der Theorie unsers Gefühlvermögens, noch nicht im reinen; Sie zweifelten noch, ob sie allesamt von *Gedanken* abhängen? ob nicht auch die *Sinnlichkeit*, dieser Zufluchtsort aller derjenigen, die an einer bestimmten, deutlichen Erklärung der Entstehungsart unsrer Gefühle verzweifeln, eine reiche Quelle der Gefühle sey? wie wollen Sie Sich helfen, wenn Sie entscheiden sollen, woher der Person die Triebfedern gekommen sind? ob von ihr ausschliessend, oder nicht? ob sie von ihr allein kommen *konnten*, oder nicht? ob sie ihr abwehrlich waren, oder nicht? ob also die von ihnen begründeten Handlungen in *ihrer* Gewalt waren, oder nicht? Ob sie *ihr* demnach zuzurechnen seyn mögen, oder nicht? —— Doch, wir wollen noch nicht einmal so weit gehen; wir wollen nur fragen: woraus wollen Sie abnehmen, dass wirklich diese oder jene Art von Gefühlen, die Sie doch nie und auf keine Weise geradezu wahrneh-

men können, in der Seele der Perſon waren, und ſie zum Handeln antrieben; wenn Sie es nicht aus *Gründen* der Gefühle, die Sie mit Zuverläſſigkeit von der Perſon *erforſchen können*, und von denen Sie gewiſs ſind, daſs ſie, dieſe Gründe, dieſe und jene Art von Gefühlen *nothwendig nach ſich ziehen*, erſehen können? Wie wollen Sie endlich die *Aechtheit* oder *Unächtheit der Gefühle*, von denen wir einmal gewiſs wiſſen, daſs ſie allein die Triebfedern des menſchlichen Willens ſeyn können, *erprüfen*, wenn Sie noch nicht, aus einer wiſſenſchaftlichen Gefühllehre, die gültigen *Geſeze der Wahrheit* und *Falſcheit unſrer Gefühle* erkannt, und in der Anwendung derſelben einige Fertigkeit erlangt haben?

Angenommen aber, Sie wären aus einer Gefühllehre, ſo wie wir ſie verlangen, feſt überzeugt, daſs ſich *alle unſre Gefühle nach Gedanken richten*; angenommen, es wäre Ihnen von dortaus erwieſen, daſs es nur *eine beſtimmte nahmhafte Anzahl von Gedanken*, die in uns *Gefühlgründe* ſeyn können, gebe; daſs die *Wahrheit* oder *Falſchheit der Gefühle* ſich blos *nach der Wahrheit oder Unrichtigkeit ihrer Gründe*, ich meyne jener *Gedanken*,

ken,

ken, richte; — daſs endlich dieſe Gedanken, und die Vollmacht über ihre Wahrheit unſer *Eigenthum* wäre. Dann, däucht mich, können Sie in Ihrem Richteramte menſchlicher Handlungen ſicher auf folgendem Schluſſe fuſſen: dieſe Perſon *hatte*, oder auch ſie *kann* noch zu dieſen namentlichen Handlungen *dieſe wahren oder falſchen Gedanken von Zweken* haben; folglich hätte, oder kann ſie auch noch *nur dieſe wahren* oder *falſchen Gefühle zu Triebfedern* haben, und nur diejenige Perſon, die ſolchen Gedanken und ſolchen mit ihnen begründeten Gefühlen in ihrem Handeln folgt, handelt blos von ſich ſelbſt aus oder frey; nur eine ſolche, die dergleichen zu Gründen ihres Handelns zu machen im Stande war, *konnte* frey handeln; nur *ihr* alſo können in Wahrheit dieſe Handlungen oder Unterlaſſungen zugerechnet werden.

Zum Beſchluſſe dieſer Betrachtung laſſen ſie uns noch eine Probe machen, wie wir wohl zurechte kommen möchten, wenn wir die menſchlichen Handlungen *auf die Triebfeder der Achtung*, die das Geſez der Allgemeingültigkeit in uns erweken ſoll, beziehen, und ſie nur unter *der* Vorausſezung, wenn ſie aus *dieſer* Triebfeder entſprungen

 ſind,

ſind, oder noch entſtehen können, für freye, den Menſchen zuzurechnende Handlungen halten wollten?

Sollen Sie eine Handlung vornehmen; ſo müſſen Sie Sich nothwendig einen beſtimmten Gegenſtand und Zwek Ihrer Handlung wählen, ehe Sie das Geſez der Allgemeingültigkeit zur Norm einer Handlung nehmen können. Sie müſſen gleichſam erſt zu Sich ſagen: *das Gut* möchte ich mir zum *Zweke* einer Handlung vorſezen; den *Gedanken an daſſelbe* möchte ich mir zu ihrer *Regel* machen. Indem Sie dieſen Gedanken in Sich hegen, haben Sie, wie wir wohl annehmen können, *ein Gefühl* von dem gedachten und vorgeſezten Gute in Ihrem Gemüthe. Iezt fragen Sie Sich aber: kann der *Gedanke* an daſſelbe eine *allgemeingültige Regel* ſeyn? Woraus wollen Sie das abnehmen? das gedachte Gut ſey Ihre *Ehre bey Menſchen.* Können, dürfen *alle* Menſchen nach Ehre ſtreben? Sagen Sie, nein! wem widerſpricht's? Folgern Sie: alſo darf ich auch nicht; wem hilfts? Sagen Sie, ja! folglich darf auch ich der Regel der Ehre folgen. Wohl! Sie haben ein *Gefühl* der Ehre in Ihrer Bruſt; der Gegenſtand und Grund Ihres Ge-

fühls, die Ehre, ist Ihnen ein erlaubter, gerechtfertigter Gegenstand; der Gedanke an dasselbe eine gültige Regel Ihrer Strebens nach dem vorgesezten Zweke. Wird nun auch das *Gefühl* der Ehre *gültig*, wird es eine *gültige Triebfeder* Ihrer Handlung seyn? Es ist *nicht das Gefühl der Achtung* gegen die gesezgebende Vernunft; und *dieses nur* soll ja die *freye* Triebfeder Ihres Handelns werden. Und doch, werden Sie jenes Ehrgefühl aus Ihrem Herzen verbannen, und veranstalten können, dass es nicht Triebfeder Ihrer Handlung werde? Wie können Sie diess? der Gegenstand und Grund Ihres Gefühls ist ja von der Vernunft und ihrem Geseze bewährt und gebilligt, Sie dürfen ihn suchen. Unter dieser Voraussezung ist es Ihnen unmöglich, Sich des Gefühls desselben zu erwehren; er könnte Ihnen nicht mehr der gebilligte Gegenstand und Zwek Ihres Willens seyn, so wie Sie das, was er gibt, dasjenige, wodurch er nun eben der Gegenstand ist, ich meyne das Gefühl desselben, missbilligen wollten. Das Gefühl der Ehre würde also nothwendig in Ihnen Triebfeder Ihrer Handlung werden; und, weil es das Gefühl der Achtung nicht ist; so würde Ihre Hand-

lung *keine freye*, Ihnen zuzurechnende Handlung ſeyn.

Laſſen wir dieſen Fall fahren; Sie ſollen, der Vorſchrift unſers Kants getreu, das *Gefühl der Achtung* erzeugen, und zur Triebfeder Ihres Strebens nach Ehre machen wollen. Werden Sie das auch können? Das Gefühl der Achtung entſpringt, Herrn Kant zufolge, alsdann in uns, wenn durch das Geſez der Allgemeingültigkeit unſre Neigungen eingeſchränkt werden. Ihre Neigung im obigen Falle iſt die Neigung zur Ehre bey Menſchen; die Regel dieſer Neigung war, nach der Vorausſezung, allgemeingültig; folglich gerecht und billig. Nothwendig muſs es alſo auch die Neigung ſeyn. Hier hat nun die Vernunft durch ihr Geſez der Allgemeingültigkeit nichts einzuſchränken; ſie kann folglich *kein Gefuhl der Achtung* in Ihnen erzeugen; dieſe einzige Triedfeder der Freyheit iſt Ihnen unmöglich; folglich können Sie Ihre Handlung für Ehre auch nicht auf ſie beziehen, und ſie deswegen für eine *freye*, Ihnen zuzurechnende Handlung erklären; weil ſie nur aus dieſer Triebfeder entſprungen ſey, oder noch entſpringen könne. — In beyden möglichen Fällen alſo, in dem,

wo das Gefühl der Ehre Triebfeder ist, und auch in dem, wo das Gefühl der Achtung nicht entstehen *kann* — und das ist bey jeder gerechtfertigten positiven Handlung und ihrer Regel der Fall — ist weder ein freyes Handeln, noch ein Zurechnen der Handlung möglich. Nur da, wo eine Handlung *zu unterlassen ist*, deren Regel zu keiner allgemeingültigen Regel erhoben werden kann, nur da läſst sich es denken, daſs das Gesez der Allgemeingültigkeit einer Neigung Abbruch thun, und ein widriges Gefühl, das Ingredienz des Gefühls der Achtung, erweken könne. Höchstens von Unterlassungen des Bösen hätten wir also, zufolge der Kantischen Lehre, einen Freyheitsgrund in uns; blose Unterlassungen dieser Art wären folglich nur der Zurechnung fähig. —

Schon hieraus, däucht mich, wird das Bedürfniſs einer andern, wissenschaftlichen Gefühllehre in der Zurechnungslehre sichtbar; wenn es auch aus dem wahren Begriffe einer Imputationstheorie noch nicht so einleuchtend geworden wäre, als ich glauben darf, daſs es Ihnen durch unsre obige Betrachtung wirklich geworden ist. —

Ich habe nichts mehr hinzuzusezen, als meinen wärmsten Dank für Ihre Treue und Beständigkeit, die Sie in Ihrer Wahrheitsliebe behaupten, und von der Sie mir in Ihrem lezten Briefe einen unverkennbaren Beweis gegeben haben. Ich mag es nicht untersuchen, ob Sie hierinnen bisher viele oder wenige Ihres Gleichen gehabt haben? sondern ich will mich blos damit begnügen, dergleichen Proben, wo ich sie nur finde, aufzufassen und sie zum Beweise zu gebrauchen: daſs bey weitem nicht der gröſte Theil von denjenigen, die untersuchen können, sich vom Gängelbande des Glaubens an Autorität leiten lasse. —

Sechster Brief.

Mit unsrer vorigen Untersuchung, m. Fr.! hängt folgende Aufgabe aufs innigste zusammen: wie ist es möglich, *die Verdienst- und Schuldfähigkeit des Menschen, nebst dem ganzen Maaſse dessen, was ihm jemals Verdienst und Schuld werden kann*, in der Moral zu entwikeln, und zur Ueberzeugung zu bringen? — Mit der Auflösung *dieser* wichtigen Aufgabe will ich Sie denn im vorliegenden Briefe unterhalten.

Wenn wir von dem *Verdienſte* einer Perſon ſprechen; ſo haben wir immer ein *Gut* vor Augen, das wir ihr zueignen. Daher kommt es auch, daſs wir ſagen können: eine Perſon mache ſich *ein Verdienſt zum Zweke* ihrer Handlung (welche Handlung in dieſem Falle *verdienſtliche Handlung*, nicht aber das Verdienſt ſelbſt, genannt wird). Dieſs würde, da jeder Zweck einer Willenshandlung entweder ein *Gut* oder ein *Uebel* ſeyn kann, nicht geſagt werden können. — Daher geſchieht es auch, daſs wir einem *Verdienſte* theils ein *Geſchenk*, theils ein *Glüksgut* an die Seite zu ſezen pflegen. Das würde nicht geſchehen können, wenn nicht Verdienſt, Geſchenk und Glüksgut unter den gemeinſchaftlichen Titel, *Gut*, gehörten. — Was wird nun aber das *Charakteriſtiſche*, wodurch ein *Gut* zu einem *Verdienſte* wird, ſeyn können? das wird ſich leicht aus den dem Verdienſte beygeordneten Geſchenke uud Glüksgute, und aus *ihren* eigenthümlichen Kennzeichen, abnehmen laſſen.

Iſt Ihnen ein Gut *durch die Gütigkeit einer Perſon* zu Theil geworden; ſo können Sie nicht umhin, zu geſtehen: daſs Sie *ein Geſchenk* erhalten haben. Kam aber ein Gut *durch einen Zufall* der

 Dinge

Dinge, wozu weder Sie noch eine andre Person mitwirkten, in Ihren Besiz; so preisen Sie das *Glük* und seine Gunst; Ihr Gut ist Ihnen also ein *Glüksgut.* Was ist für das *verdiente Gut*, wenn es von dem *geschenkten* und *vom Zufalle* erhaltenen *Gute* unterschieden werden soll, nun anders übrig, als nur eben dieses Kennzeichen: dass es ein Gut sey, welches *blos Ihrer Person sein Dasein* zu verdanken hat? Sicher ist demnach Ihr *Verdienst* ein solches Ihnen zugehöriges *Gut, das blos von Ihnen und Ihrem Handeln abhängt*, kurz *Ihr selbsterworbenes Gut.*

Allein, wenn wir bedenken, dass *jedes äussre* uns zugehörige Gut wenigstens zum Theil *zufällig*, folglich entweder Glüksgut, oder Geschenk ist; dass wir uns nie anmassen können, mit Recht zu behaupten, *es hänge blos* von unsrer Macht ab, dass es vorhanden, und uns zu Theil geworden ist; so müssen wir überzeugt werden und eingestehn: dass, wenn es je noch *Güter* gebe, welche *unser reines*, *eigentliches Verdienst* werden können, es keine andern seyn müssen, als *unsre eignen persönlichen* Güter. Ich meyne, l. Fr.! nur von den Eigenthümlichkeiten unsrer Person, die uns kein

Zufall der Dinge geben, die uns Niemand zum Geschenke machen kann, nur von der Würde der Verständigkeit, Besonnenheit, Vernünftigkeit u. a. müsse es gelten, dass sie, wenn sie anders Güter sind, unser eignes Verdienst werden können.

Unsre moralische Aufgabe: ob sich ein Mensch Verdienst erwerben *könne*? löst sich also in folgende zwey Fragen auf; erstlich: kann einer Person etwas an ihr selbst ein Gut, demnach etwas Selbsterwerbliches, seyn? — Zweytens: *kann* sie ihr persönliches Gutes *blos durch sich selbst erwerben*?

Sie bemerken gleich beym ersten Anblike, dass die leztre Frage keine andre, als die nach dem menschlichen *Freyheitsvermögen* ist. Schon aus *dem* Grunde läst sich der Einfluss, den die Gefühllehre in den Beweis der Verdienstfähigkeit der Menschen hat, nicht bezweifeln. Frey handeln können, sich von sich selbst aus etwas erwerben, oder *verdienen* können, sind von einander unzertrennliche, zum Theil gleichbedeutende Gedanken; die Gültigkeit des ersten läst sich nur aus einer wissenschaftlichen Gefühllehre erweisen, das wissen wir; der zweyte also auch nicht minder.

Aber, mit der Auflösung der Frage: *kann* der Mensch blos von sich selbst aus, oder frey handeln? ist die andre: *kann* er durch sein freyes Handeln auch etwas Gutes an sich selbst hervorbringen? noch nicht aufgelöst; und diese leztre Aufgabe liegt doch, wie wir sahen, in dem Probleme unsrer Verdienstfähigkeit eben so gewiss, wie die erste.

Es ist also noch zu zeigen übrig, dass zwischen dem freyen Handeln des Menschen, und zwischen seinem persönlich Guten ein natürlicher unauflösbarer Zusammenhang, mit einem Worte eine Kaussalverbindung statt finde. Mit dieser Entwiklung des Problems sind wir aber wieder zu unsrer obigen Frage gekommen: kann einer Person etwas an ihr selbst ein Gut seyn oder nicht? Erst alsdann, wenn diese beantwortet, und *bejahend* ausgefallen ist, werden wir im Stande seyn, aus der Natur dieses persönlich Guten auf seinen Zusammenhang mit dem freyen Handeln des Menschen einen sichern Scluss zu machen, d. h. die Verdienstfähigkeit des Menschen zu erweisen.

Die weitre Auflösung der ersten Aufgabe, die wir in dem Problem der menschlichen Verdienst-

fähigkeit

fähigkeit antrafen, beruht alſo auf der Frage: kann einer Perſon an ihr ſelbſt etwas gut ſeyn? und was iſt *es* namentlich? "die Vernunftmäſigkeit des Willens" antwortet unſer Kant. — *Sie* erinnern *Sich* aber, daſs dieſe Antwort unſtatthaft war; denn es war einleuchtend, daſs der Begriff, *Vernunftmäſigkeit des Willens*, nur mit dem Begriffe, *Gerechtigkeit*, zum Theil, aber mit dem Begriffe *eines Gutes* nicht im geringſten einerley ſey. Kann dem Menſchen die Gerechtigkeit ſeines Willens ein *Gut* ſeyn? iſt es ihm das *einzige perſönliche Gut*, das ihm *verdienſtlich* ſeyn kann? Bey dieſen, zur Berechtigung der menſchlichen Verdienſtfähigkeit unumgänglichen, Fragen läſst uns der tiefe Denker ungewiſs ſtehen. In ſeiner Schule bleibt uns demnach das Problem unſrer Verdienſtfähigkeit — noch ein Problem; denn wir lernen in ihr noch nicht, *ob* und *welches perſönliche Gut* es gebe, das dem Menſchen ſelbſterwerblich, d. h. *Verdienſt* ſeyn kann?

Kann etwas an der Perſon ihr ſelbſt ein Gut ſeyn? — Wie will man darüber entſcheiden, wenn man noch nicht einmal mit Gewiſsheit beſtimmt hat, *was* denn ein *Gut* ſey und ſeyn könne? Es

wird

wird Ihnen noch im Andenken ſeyn, m. Fr.! daſs ich Ihnen in meinem dritten Briefe bewieſen habe, der Begriff von einem Gute könne kein andrer ſeyn, als der Begriff von *Etwas*, *das wir als Grund eines angenehmen Gefühls* annehmen können. Zufolge der gültigen Vorausſezung *dieſes* Begriffs lautet nun unſre obige Aufgabe ſo: *Kann etwas an einer Perſon ihr ſelbſt Grund eines angenehmen Gefühls in ihr ſeyn?*

Und doch hat ſelbſt dieſe näher beſtimmte Frage noch einen Fehler. Denn geſezt, ich zeigte Ihnen, daſs der Menſch durch ſeine freyen Handlungen in ſeiner Perſon etwas erzeugen könne, was *nur zufälliger Weiſe* Grund eines angenehmen Gefühls, d. h. *ein zufälliges Gut* für ihn würde; könnten Sie ein ſolches Gut mit Recht ſein ſelbſterworbenes, ſein *Verdienſt* nennen? Es hieng ja in dieſem Falle nicht von ihm, ſondern vom Zufalle ab, daſs das Produkt ſeiner Freyheit ein *Gut* war; es war alſo ein *Glüksgut*, aber kein Verdienſt. — Wir ſind demnach genöthigt, jene näher beſtimmte Frage ſo abzufaſſen: *Kann etwas an der Perſon ihr ſelbſt, nicht etwa zufälliger, ſondern an ſich ſelbſt unveränderlicher, abſoluter*

Grund

Grund eines angenehmen Gefühls in ihr seyn, der ihr *selbsterwerblich* oder *ein Verdienst* werden kann? — Sie bemerken ohne meine Erinnerung, daſs dieſe Aufgabe ganz *in eine wiſſenſchaftliche Gefühllehre* gehört.

Haben wir in einer ſolchen Lehre nun erwieſen: daſs etwas, und was alles an einer Perſon ihr ſelbſt ein abſoluter Grund angenehmer Gefühle, d. h. ein *Gut an ſich* ſey? ſo gehen wir vollkommen zubereitet zu der Auflöſung der noch übrigen, in dem Probleme der menſchlichen Verdienſtfähigkeit enthaltenen, Aufgabe: ob nämlich das nahmhaft gemachte perſönliche Gute nun auch, in Abſicht ſeiner Entſtehung, mit den freyen Handlungen des Menſchen in unzertrennlicher, von der Natur ſelbſt geſtifteter Verbindung ſtehe, d. h. ob es dem Menſchen *verdienſtlich*, oder *erwerblich* werden könne?

Es hängt alſo die Lehre von der Verdienſtfähigkeit des Menſchen in zweyen Punkten mit der Gefühllehre zuſammen; ſie ſteht oder fällt demnach auch von einer doppelten Seite mit dieſer, einmal von Seiten des Freyheitvermögens, und dann

von

von Seiten des Beweises: daſs das abſolut Gute einer Perſon nur an ihr ſelbſt ſeyn könne. —

Ich wünſche nicht, m. Fr.! daſs Sie aus dieſer Unterſuchung die Folgerung ziehen mögen, als müſſe wohl die Begründung der Verdienſtlehre vielen Weitläufigkeiten ausgeſezt, uud äuſſerſt ſchwer ſeyn. Sicherlich finden ſich dieſe Schwierigkeiten mehr bey der Unterſuchung, worauf es bey dieſer Lehre ankomme, wenn ſie hinlänglich begründet werden ſoll, als bey ihrer Begründung ſelbſt. Steht nur einmal die Gefühllehre, und mit ihr die Freyheitslehre auf feſtem Fuſſe; ſo zeigt ſich die Verdienſtlichkeit freyer Handlungen von ſelbſt.

Mit der Lehre von der Schuldfähigkeit des Menſchen hat es nun keine andre Bewandniſs. Ihre Begründung beruht auf den nämlichen Aufgaben: hat der Menſch ein Freyheitsvermögen? iſt ihm etwas an ihm ſelbſt ſein abſolutes Uebel? und iſt dieſes bey ihm die *unzertrennliche Folge* (Schuld), wenn er frey zu handeln unterläſst?

Die *Schuld* eines Menſchen, die wir von ihm angethaner *Beleidigung* andrer, und vom *Uebel des Unglüks* und *Zufalls* eben ſo unterſcheiden müſſen, wie das Verdienſt vom Geſchenk und Glüks-

Glüksgut, ist nämlich nichts anders, als das *Uebel einer Person, davon sie selbst als der ausschliessende, selbsteigne Grund* angesehen werden kann. Schon aus diesem Begriffe einer Schuld, der durch seine angeführten verwanden Begriffe, wie mich däucht, hinlänglich gerechtfertigt ist, werden Sie meine obige Behauptung einleuchtend genug finden: dass nämlich der Beweis der Schuldfähigkeit eines Menschen auf den nämlichen Voraussezungen beruhe, die wir als Bedingungen des möglichen Beweises unsrer Verdienstfähigkeit oben anerkannt haben. Ich kann also einer weitern Auseinandersezung überhoben seyn; Sie sind, das weiss ich, überzeugt, dass dieser ganze Beweis seine Ueberzeugungskraft nur aus einer wissenschaftlichen Gefühllehre entlehnen könne.

Allein Sie sind als Sittenlehrer, wenn Sie nun auch den Beweis unsrer Verdienst- und Schuldfähigkeit mit Hülfe der Gefühllehre zu Stande gebracht haben, noch nicht weit vorgeschritten. Was können Sie mit der Wahrheit: dass uns die Natur das Vermögen, etwas zu verdienen und zu verschulden, zugestanden habe, nun anfangen? Nichts weiter, als die Wissbegierde nur um so

mehr auf die Frage zu ſchärfen: *was* es *namentlich* und *alles* nun wohl ſeyn möge, was uns von Natur aus *verdienſtlich* und *verſchuldbar* ſeyn kann? mit andern Worten: welches denn nun die *vollſtändige nahmhafte Anzahl der uns verdienſtlichen Güter und verſchuldbaren Uebel ſey?*

Es iſt gewiſs, m. B.! daſs es um alle unſre Vorſäze, uns Verdienſte zu erwerben, geſchehen ſeyn müſſe, wenn wir das *Gute*, das *unſerm* Willen erwerblich und verdienſtlich iſt, nicht *beſtimmt* erkennen und vor Augen haben. Und wird uns dieſes verdienſtliche Gute nicht *alles*, *nach allen ſeinen Theilen bekannt;* nun dann, ſo tritt die Wahrheit und der Fall ein: *nach dem uns Unbekannten können wir kein Verlangen und Beſtreben haben.*

Sie ſehen hieraus, wie ärmlich eine Moral ausfallen müſſe, wie unbeholfen ſie den Menſchen, bey allem Aufwande von Scharfſinn und Gelehrſamkeit, den ſie ſonſt bezeugen mag, laſſen müſſe, wenn ſie nicht das *ganze Maaſs des verdienſtlichen Guten* namentlich und beſtimmt angibt, und dadurch das *ganze* Verdienſtvermögen des menſchlichen Willens gleichſam ausmiſst.

Sehr

Sehr wichtig ist daher die Frage: wie wohl eine solche Ausmessung jenes Vermögens thunlich seyn möge? Um die Beantwortung derselben können wir abernun nicht mehr verlegen seyn: — vermittelst einer *vollständigen Theorie* oder *Angabe der Geseze unsrer Gefühlkraft,* — so lautet sie kürzlich. Wir dürfen nur, um die Wahrheit dieser Antwort ausser allen Zweifel zu sezen, die oben erwiesenen Grundsäze wiederhohlen: dass das verdienstliche eines Menschen nur ein *persönliches Gut,* die Schuld desselben aber sein *persönliches Uebel* seyn könne; — dass aber ein *Gut* ein *Grund von einem angenehmen Gefühle* sey. Diesen Grundsäzen zufolge lautet das Problem unsers *ganzen bestimmten Verdienstvermögens* nun nothwendig so: *was ist alles dasjenige an einer Person, welches ihr als unabänderlicher Grund angenehmen Gefühls von Natur gegeben* ist? Mit andern Worten: wie vielerley mögliches persönlichgutes gibt es für den Menschen? wie vielerley nahmhafte Eigenheiten einer Person hat die Natur als Erwekungsgründe angenehmer Gefühle für sie aufgestellt? — Dass diese Frage nur aus einer vollständigen Zergliederung der Natur, oder der Geseze unsrer Gefühlkraft beant-

 wortet

wortet werden könne, ist offenbar. Aber *sie* muss auch zuerst ins reine gebracht worden seyn, bevor wir zu der noch übrigen Aufgabe schreiten können: ob nämlich auch alle diese gefundenen Arten persönlicher Güter blos durch unsern Willen erwerblich, folglich verdienstlich seyen? Ich kann die gewisse Versichrung geben, m. Fr.! dass die Auflösung dieses leztern Problems keine Schwierigkeit habe, wenn jenes erstere aus einer wissenschaftlichen Gefühllehre zur Gnüge aufgelöst worden ist.

In der Kantischen Schule wird, wie Sie wissen, eine *materiale* Gesezgebung unsrer Natur nicht anerkannt. Die Autonomie unsers Willens ist, nach ihrer Behauptung, blos *formal*. Damit soll nun soviel gesagt werden: aus unsrer Seele lassen sich, wenn man sie ganz isolirt und abgesondert von allem Einflusse äussrer Dinge betrachtet, *keine nahmhaften Güter und Zweke des Willens*, folglich auch keine *Gedanken derselben*, also keine *materialen* Willensgeseze herausfinden. Alles, wodurch die Seele ihre Alleinherrschaft über ihren Willen vollbringe, komme auf ein einziges, *formales* Gesez der Vernunft, d. h. auf einen *Vernunft-*

nunftgedanken von einem *Kennzeichen* der übrigen Willensregeln, nämlich auf den Gedanken der *Allgemeingültigkeit* solcher Regeln zurük. Die Conformität des Willens mit diesem formalen Geseze, welche man daraus ersehe, wenn die aus der Erfahrung geschöpften übrigen Gedanken von Zweken, welche Gedanken Maximen genennt werden, mit jenem Kennzeichen gestempelt, folglich als *allgemeingültige* Gedanken und Willensregeln anerkannt, und wegen diesem Gepräge der Allgemeingültigkeit zu Bestimmungsgründen des Willens erkiesst worden wären, eine solche Angemessenheit unsers Willens zu dem formalen Vernunftgeseze sey das einzige absolute *Gut*, das unsre moralische Natur uns als ein *selbsterwerbliches Gut*, also als ein *mögliches Verdienst* aufgebe und zum Ziele seze.

Ich hatte in unsern bisherigen Untersuchungen schon mehrmalen Gelegenheit, zu zeigen, wie sehr die moralische Natur von dem würdigen Stifter jener Schule verkannt werde, und in wie ferne vorzüglich der verkannte Einfluss, den die Gefühllehre in die Entwiklung unsrer moralischen Natur hat, daran Ursache sey. Hier bietet sich eine neue

Gelegenheit zur Bestätigung jener Bemerkung an; in wie ferne? mögen Sie aus folgenden kurzen Anmerkungen, die blos deswegen dastehen sollen, damit Sie in Ihrer Ueberzeugung von der Möglichkeit des oftgedachten Beweises durch die Gefühllehre befestigt werden, abnehmen.

Im Grunde muss unser Kant alle Verdienstfähigkeit des Menschen verwerfen. Denn, ihm ist es unerweislich, dass die *Angemessenheit* des Willens zu dem formalen Geseze der Allgemeingültigkeit von der Natur als ein *absolutes Gut* anerkannt, und folglich auch, dass sie von der Menschheit als ein *selbsterwerbliches Gut*, d. h. als *ein mögliches Verdienst* aufgegeben werde.

Ferner, Herr Kant spricht, wie ich schon erinnert habe, dem Menschen alle selbsteigne *materiale* Geseze ab; in dem *formalen* Geseze der Allgemeingültigkeit soll, seiner Meynung nach, die ganze Autonomie des menschlichen Willens enthalten seyn. Und doch hängt die Verdienstfähigkeit des Menschen hauptsächlich von *eignen materialen* Gesezen ab. Der Mensch muss sich von sich selbst aus Güter vorsezen können; sonst kann er *blos von sich selbst* aus nicht darnach streben,

folglich

folglich sie auch auf keine Weise blos von sich selbst aus erwerben, d. h. sonst können sie sein Verdienst nicht seyn. Diess habe ich Ihnen schon oben auseinandergesezt, und gezeigt, wie die Möglichkeit, sich ein wirkliches Verdienst zu erwerben, unumgänglich davon abhänge, dass eine Person mannichfaltiges Gutes an ihr selbst sich vorstellen, vorsezen, zum Zweke und Grunde ihres Handelns machen, und ein Gefühl desselben, als freye Triebfeder ihres Wollens, erzeugen könne. — Wie geschah es aber, dass Herr Kant diese *materiale Autonomie* des Menschen übersehen und läugnen konnte? Um auf sie zu kommen, hätte der würdige Mann den Begriff von einem Gute aus der Natur des Willens beleuchten, und daraus sich überzeugen müssen, dass dem Willen ein Gut nichts anders, als etwas, was Grund eines angenehmen Gefühls ist, seyn könne. Diesem gültigen Begriffe gemäs würde alsdann nöthig gewesen seyn, dass er untersucht habe, ob und was sich in einer Person als Grund angenehmer Gefühle, d. h. als persönliches Gut zu erkenneu gebe: welches Gut also eine Person von sich selbst aus ihrem Willen zum Zweke und Grunde ihres Wollens

vorsezen, und auf diese Weise *durch sie selbst erwerben* oder verdienen könne? Aber eben jene Frage: ob und was sich in einer Person als Grund angenehmer Gefühle, folglich als ein persönliches Gut ankündige? sezte, wenn sie glüklich und gültig aufgelößt werden sollte, nothwendig eine genaue Untersuchung der Geseze und Gründe unsrer Gefühlkraft voraus, die, wie bekannt, der scharfsinnige Philosoph seinen Untersuchungen über den menschlichen Willen nicht vorangehen lies. — Wir treffen also, m. Fr.! in der Lehre von der Verdienst- und Schuldfähigkeit des Menschen auf den nämlichen Grund der Unsicherheit und Mangelhaftigkeit der Kantischen Resultate in Betreff dieser Lehre, den wir in den andern Theilen der Willensphilosophie jenes Denkers fanden.

Ob sich eine bewährte *Ausmessung* des ganzen Verdienstvermögens aus den Grundsäzen unsers Kants zu Stande bringen lasse? ist nunmehr schwerlich eine Frage, bey der wir uns aufzuhalten brauchen.

Sie fragten in Ihrem lezten Briefe: "wie es möglich war, dafs man einer Morallehre, wie die-

jenige

jenige ist, von der wir eben handeln, so viel Anhänglichkeit und Glauben schenken konnte, die doch unsre dringendsten Bedürfnisse des Herzens so wenig erfüllen kann, und uns in den wichtigsten moralischen Angelegenheiten zweifelhaft und unwissend läſst?" — Wie es möglich war? Auch ich, m. Fr.! war noch vor kurzem ein eifriger Anhänger derselben; und ich wüste nicht, daſs mich auch nur *ein* Gedanke von Vortheil dazu bewogen hätte; Bedürfniſs eines Bessern, und Ansehn des grossen Mannes, der eine neue Bahn brechen konnte, trieben mich, in Ermanglung bessrer Ueberzeugung, jenen Grundsäzen des würdigen Mannes beyzupflichten. Warum ich wieder davon abgegangen bin, werden Sie aus den Gründen, die ich Ihnen in diesen Briefen vorzulegen die Ehre habe, ersehen können; warum andre würdige Männer ihnen noch treu bleiben? weiſs ich nicht, m. Fr.! Wer sich selbst guter Absichten und Gründe bewust ist, traut auch andern dergleichen zu; das ist alles, was ich Ihnen hierüber sagen kann. —

Siebenter Brief.

Auch die Lehre von der *Verpflichtung* des Willens, kann nur, m. Fr.! Licht und Wahrheit aus einer wissenschaftlichen Gefühllehre erhalten; davon hoffe ich sie durch diesen Brief zu überzeugen.

In der Lehre von der *Verpflichtung* des Willens kommen mehrere Punkte vor, die, wenn der Begriff von Verpflichtung rein und richtig gefaſst werden soll, genau von einander unterschieden und in ihrer eigenthümlichen Bestimmung festgehalten werden müssen. Ich meyne nämlich folgende Begriffe: *Verpflichtung*, *Zwang*, *Nöthigung*; *Pflichten*, *Verpflichtungsgründe*, *Zwangsgründe*, *Regeln*; und endlich *Wille*, mit dem alle jene andern in unzertrennlicher Verbindung stehn. Laſsen Sie uns diese Begriffe entwikeln, und sie aus der Natur des Willens selbst, also nicht etwa willkürlich, bestimmen. — Das wird aber nur dadurch geschehen können, daſs wir nachsehen, was mit dem Willen als solchem in Zusammenhange stehen *kann*? und das will eben so viel sagen, als: wir wollen dem Ursprunge jener Begriffe aus der Natur des

Willens

Willens nachgehen. Sie werden ſogleich ſehen, daſs dieſer Weg leicht und ſicher iſt.

Die durch *bewuſste* Gründe beſtimmbare Seelenkraft, ich meyne der *Wille*, kann zu Handlungen gedrungen, angetrieben, oder *genöthigt* werden. Daher der Begriff von einem *Triebe*, *Antriebe*, oder auch von einer *Nöthigung* des Willens; die nun nichts anders iſt, als die erhaltene *Beſtimmung* der Willenskraft *zum Wirken* und *Handeln ſelbſt*.

Soll aber eine ſolche *Nöthigung* des Willens gedenkbar ſeyn; ſo muſs nothwendig vorausgeſezt werden, daſs es etwas gebe, wodurch eine ſolche Nöthigung des Willens zu Stande kommt. So ſind wir bey dem Begriffe eines *Nöthigungsgrundes*, den man ſonſt *Triebfeder* und *Beweggrund* des Willens zu nennen pflegt.

Was für den Willen Nöthigungsgrund ſeyn ſoll, das muſs etwas *im Bewuſstſein* vorkommendes ſeyn; denn der Wille als ſolcher kann nur durch *bewuſste Gründe* beſtimmt werden. — Folglich kann nur entweder eine *Vorſtellung*, oder *ein Gefühl* ein *Nöthigungsgrund* des Willens ſeyn. Eine Vorſtellung kann es aber nicht ſeyn; denn

 dieſe

diese vermag nur, wie schon im vorigen gezeigt wurde, den Willen zu einer *gewissen Art* des Handelns, zu einer *Handlungsweise*, die man *Neigung* des Willens nennt, zu bestimmen; kurz eine Vorstellung hann für den Willen nur eine *Regel* (ein *Lenkungs* - oder *Regierungsgrund*), aber kein Nöthigungsgrund zum Handeln selbst, d. h. keine Triebfeder seyn. — Demnach können nur *Gefühle* als *Nöthigungsgründe* des Willens angenommen werden. Aber welcherley Gefühle? Hier kommen wir auf den wichtigen Unterschied, der zwischen Verpflichtung und Zwang statt findet.

Ist die Nöthigung des Willens eine *Selbstnöthigung*; wird sie blos durch eigne, von unsrer eignen Seelennatur gegebene, Gefühle zu Stande gebracht; so heist sie *Verpflichtung* des Willens. Sind aber die den Willen nöthigenden und antreibenden Gefühle fremdartige; sind es solche, die unsre eigne Seelennatur von sich selbst aus nicht allein geben konnte, die sie für ihre eigne nicht anerkennen kann; so heisst die durch sie vollbrachte Nöthigung des Willens ein *Zwang*.

Verpflichtungsgründe des Willlens sind also nichts anders als *reine Selbstgefühle*; — *Zwangs-*

gründe

gründe dagegen sind alle Gefühle und Triebfedern, die unsre Seele nicht für ihr allein eignes Werk und Produkt anerkennen kann.

Daſs beyde, Verpflichtungsgründe und Zwangsgründe, *Nöthigungsgründe* und Triebfedern des Willens sind; daſs folglich auch beyde, Verpflichtung und Zwang, eine *Nöthigung* des Willens sey, ist offenbar, und überall, wo man die Stimme der Natur gehört und nur einigermaſsen verstanden hat, anerkannt. Das nämliche müssen wir auch von dem *Unterschiede* einer Verpflichtung vom Zwange sagen.

Verpflichtung des Willens sezt also unumgänglich Verpflichtungsgründe voraus; so wie Zwang Zwangsgründe. — Die Verpflichtung und den Zwang können wir nicht *wahrnehmen*; wohl aber die *Gründe* von beyden, nämlich die *Gefühle*. Aus den leztern also muſs das Dasein einer Verpflichtung oder eines Zwangs ersehen und erschlossen werden.

Pflichten sind weder die Verpflichtungsgründe, noch die Verpflichtung des Willens; sondern *etwas von diesen beyden Abhängiges*. Wo eine *Pflicht* seyn soll; da muſs ein *Verpflichtungsgrund*,

grund, und durch ihn eine *Verpflichtung* des Willens vorangehn. Folglich können *Pflichten* nichts anders ſeyn, als *Handlungen* und *Unterlaſſungen* des Willens mit ihrem Gefolge, in ſo fern ſie dem Willen durch *Verpflichtungsgründe* und deren *Verpflichtung nothwendig* gemacht und abgedrungen werden; kurz Pflichten ſind alle dem Willen durch Verpflichtungsgründe abgenöthigten und noch abzudringenden Handlungen und Unterlaſſungen mit ihren Folgen.

Alle Willenshandlungen können alſo in zweyerley Beziehungen betrachtet werden; einmal in der Beziehung *auf ihre Verpflichtungsgründe*, und alsdann auch in der Beziehung *auf ihre Regeln*. Beziehen Sie eine Handlung blos auf ihren *Verpflichtungsgrund;* ſo erſcheint ſie Ihuen blos als eine *Pflicht*, als eine dem Willen *nothwendige* Handlung. Beziehen Sie die nämliche Handlung blos auf ihre *Regel*; ſo erſcheint ſie Ihnen als eine *gerechte*, *befugte*, *gerechtfertigte*, *berechtigte Handlung*; aber noch nicht als Pflicht.

Sie ſehen daraus deutlich, daſs *Pflichten*, *befugte Handlungen*, nnd *freye Handlungen* im Grunde die nämlichen Handlungen ſind. Der Unterſchied

terschied derselben hängt blos von dem Verhältnisse ab, in das Sie sie stellen. Die nämliche Handlung, die Ihnen in ihrer Beziehung auf einen Verpflichtungsgrund, also auf ein reines Selbstgefühl, eine Pflicht, und in ihrer Beziehung auf einen Berechtigungsgrund oder auf eine dem Menschen eigenthümliche Regel eine berechtigte Handlung ist, die nämliche heist Ihnen eine *freye* Handlung, wenn Sie sie von der Seite besonders ansehen, daſs sie von selbsteignen, der handelnden Person ganz eigenthümlichen, folglich *freyen* Handlungsgründen überhaupt abhängt, also von einer selbsteignen Regel und Triebfeder zusammen genommen. So wird eine Handlung der Wohlthätigkeit eine *gerechte* Handlung genannt, wenn sie als eine solche gedacht wird, die dem Gedanken persönlicher Güte, also einer selbst eignen Willensregel angemessen ist; sie heist aber *Pflicht*, wenn man sie als eine durch das reine Selbstgefühl eigner persönlicher Güte, also durch einen Verpflichtungsgrund dem Willen nothwendige Handlung ansieht; aber in einer wie in der andern Beziehung ist sie auch eine *freye* Handlung, weil sie im Verhältnisse zu *selbsteignen*, *freyen* Handlungsgründen steht.

Er-

Erzwungene Handlungen, die den Pflichten entgegengesezt ſind, können alſo nur ſolche ſeyn, die aus *Zwangsgründen* und aus *Zwang* entſpringen. Sie müſſen immer zugleich *ungerechte* und *unbefugte* Handlungen ſeyn; weil ſie zugleich in Beziehung auf Regeln, die kein Eigenthum der Natur der handelnden Perſon ſind, ſtehen müſſen; denn falſche, gleichſam unreine, Selbſtgefühle, welche der einzige Gegenſaz von *reinen, wahren Selbſtgefühlen* ſind, folglich auch nur allein Zwangsgründe abgeben können, ſind nur mit falſchen Gedanken von Gütern und Uebeln, alſo mit unnatürlichen Regeln verbundcn. Es würden die Zwangsgefühle den Willen auf keine falſchen Güter und Uebel *hintreiben* können, wenn ihn nicht zugleich *Gedanken von den nämlichen falſchen Gütern und Uebeln* auf ſie *hinleiteten* und regierten; d. h. es wäre, ohne dieſe Verbindung der Zwangsgründe mit falſchen Regeln gar keine erzwungene Handlung jemals möglich. — Es müſſen folglich auch alle *erzwungene* Handlungen zugleich *nichtfreye* Handlungen ſeyn, d. h. ſolche, die in Beziehung auf *nichtfreye*, der Natur der handelnden Perſon nicht erbeigenthümliche Handlungsgründe ſtehn.

Es mag ſeyn, m. Fr.! daſs die Beſtimmung dieſer Begriffe, ſo wie ſie hier ausgefallen iſt, der hie und da angenommenen Angabe derſelben zuwiderläuft. Allein, das darf uns nicht kümmern, und nicht der geringſte Grund für uns werden, in irgend einem Punkte davon abzuweichen. Denn, ſind wir nicht unnachlaſslich verbunden, uns in der Beſtimmung und Verwebung der Begriffe feſt und genau an die Natur der Sachen, ich meyne an die Gegenſtände der Begriffe, ſo wie ſie uns, unabhängig von unſrer Willkür und Meynung, *gegeben* ſind, zu *halten*? Und wer hat dieſe Pflicht getreu erfüllt? jene, die dieſe Begriffe anders beſtimmen und formen? oder wir, indem wir ſie aus der Natur unſers Willens ableiteten und bildeten? —— Ich erinnre dieſs deswegen, m. Fr.! damit Sie auf die ſichre Begründung desjenigen, was ich nun aus dieſen ſo beſtimmten Begriffen folgern werde, zum voraus aufmerkſam gemacht werden. Belieben Sie, wenn Sie mit den eben angeführten Begriffen, mit ihrem beſtimmten Inhalte und Zuſammenhange, noch nicht vertraut und einig ſeyn ſollten, ſie lieber noch einmal, ſo kritiſch als Sie nur wollen, durchzugehen! Es dürfte ſonſt leicht

kom-

kommen, daſs ſich in Ihnen, wenn Sie die nun folgenden Reſultate betrachten, Ihre ehemals gefaſsten Begriffe wieder regten, ſich gegen die Wahrheit meiner Reſultate auflehnten, und ein Vorurteil gegen ſie erwekten, das ſich gewöhnlich alsdann noch feſter in uns einniſtet, weil es das Anſehn eines Triumphirenden, das heiſt, das Anſehn der mächtigen Wahrheit erhält. Glauben Sie, m. Fr.! man hat ſich in der Welt vor nichts mehr, als vor dergleichen zn fürchten.

Und wo läge denn nun der oben behauptete unzertrennliche Zuſammenhang einer Wiſſenſchaft der Gefühle mit der Verpflichtungslehre? Laſſen Sie uns die Punkte, in welchen, zufolge unſrer vorigen Auseinanderſezung der Begriffe, beyde zuſammenflieſſen müſſen, herausheben.

Die Verpflichtungen unſers Willens, folglich auch unſre Pflichten, kommen nur durch Verpflichtungsgründe zu Stande; das war uns oben unbezweifelt. Allein, unſre Verpflichtungsgründe können, da ſie Nöthigungsgründe oder Triebfedern ſeyn müſſen, nichts anders als 1) *Gefühle* ſeyn; und zwar 2) unſern Perſonen ganz eigne, aus ihnen ausſchlieſſender Weiſe entſprungene, oder *freye*

Ge-

Gefühle; sonst würden sie Zwangs-, aber keine Verpflichtungsgründe seyn. Dergleichen reine Selbstgefühle können aber nur 3) *wahre*, aus wahren Gründen fliessende Gefühle seyn; denn in so fern sie *freye* Gefühle seyn sollen, müssen sie blos aus den in *unsrer* Seelennatur *einmal gegebenen* Gründen, die nicht falsch und täuschend seyn können, fliessen; sie müssen eine blose Gabe der Natur unsers Herzens seyn, die für sich allein nichts Täuschendes geben, die sich nicht betrügen kann; kurz sie müssen *natürliche Selbstgefühle* seyn, Gefühle von dem, was uns unsre eigne Natur, so wie sie aus den Händen des Schöpfers kam, als ein *wahres*, untrügliches persönliches Gut zu fühlen gibt.

Es muss also der Sittenlehrer, wenn er uns überzeugen will, dass es die Natur bey dem Willen des Menschen in der That auf Verpflichtung angelegt habe, aus einer wissenschaftlichen Gefühllehre *Gefühle angeben* können, die die Natur einer Person *blos aus sich selbst* erzeugen kann. Er muss erweisen können, dass die Gefühle, die er uns für Verpflichtungsgründe angeben will, *wahre*, *natürliche*, *reine* Selbstgefühle sind. Er muss sich also sorgfältig hüten, ja keine falschen, täuschen-

den Gefühle in den Menschen zu erweken; denn er würde ihnen in diesem Falle Zwangsgründe für Verpflichtungsgründe verhandeln, und zu erzwungenen, aber zu keinen freyen Handlungen behülflich seyn.

Vielleicht, m. Fr.! war der leztre Fall bisher der gewöhnliche. Oder, meynen Sie, nicht? So bitte ich Sie, mir doch zu zeigen, wo man noch so glüklich gewesen sey, in einer Moral die reinen natürlichen Selbstgefühle des Menschen bestimmt angeben und als solche erweiseu zu können? Wo man noch dahin gekommen sey, die untrüglichen *Erwekungsgründe*, von welchen dergleichen Gefühle abhängig sind, vorweisen und sagen zu können: mit *diesen* berührt das menschliche Herz, und es *müssen* jene reinen Selbstgefühle, jene *wahren* Verpflichtungsgründe, herausspringen? Wo man jene *Regeln* uud *Kennzeichen* aufweisen könne, nach welchen wahre Gefühle von falschen, reine Selbstgefühle der Natur von den unnatürlichen, mit Gewissheit, ich will nur sagen mit einiger Wahrscheinlichkeit, unterschieden werden können? Oder, sollten Sie wohl glauben können, dass *jene* Regel gültig sey, die man in dem

Schlusse

Schlusse zu erkennen gibt: "Wenn ich mit solchen und solchen Gefühlen meinen Willen bewege; so *spüre ich keinen Zwang*, sondern *empfinde* vielmehr ein *Wohlbehagen der Freyheit?*" Geben Sie dem verstokten Bösewichte diese Regel; und er erweist Ihnen, dass wohl alle seine Gefühle und Triebfedern Verpflichtungsgründe, und dass alle seine Handlungen Pflichten sind. Geben Sie sie dem engherzigen moralischen Zweifler, der alles, was er vornimmt, mit Aengstlichkeit unternimmt; er wird gegen Sie mit Recht behaupten können, dass alle seine Triebfedern Zwangsgründe, und alle seine Handlungen erzwungen seyen.

Es ist also unmöglich, m. Fr.! dass wir in der Pflichtlehre einer Wissenschaft der Gefühllehre überhoben seyn können. Wir müssen nothwendig unsre Verpflichtungsgründe, jene *reinen* Gefühle und Triebfedern unsrer Natur, kennen, wenn wir je unsern Pflichten mit Ueberzeugung sollen leben können. Wir müssen mit den *untrüglichen Erwekungsgründen* dieser Gefühle bekannt und vertraut werden, und sie, eben durch eine gewisse Erkenntniss derselben, in unsre Gewalt bekommen, wenn wir bey unsrer Absicht, unsern Pflichten treu zu

seyn, nicht ewig unbeholfen bleiben, und es blos bey unsrer Absicht bewenden lassen sollen. Wir müssen *unbezweifelte Regeln* und Kennzeichen haben, nach denen wir die ächten Selbstgefühle der Natur von jenen, die uns Trug und Schein ins Herz geben, aufs pünktlichste und mit leichter Mühe unterscheiden können. Ich sage, *aufs pünktlichste*; denn was nüzen uns *Meynungen*, auf die wir durch ungewisse Regeln dieser Art geführt werden; und *mit leichter Mühe*; denn wir haben im Drange der Geschäfte keine Zeit zu tiefen, schweren Untersuchungen übrig.

Zu diesen Bedürfnissen des moralischen Menschen gesellt sich noch ein andres, welchem nicht anders, als durch eine *vollständige* wissenschaftliche Gefühllehre abgeholfen werden kann. Ich meyne das Bedürfniss, *die ganze Anzahl unsrer Pflichten*, die uns vermittelst *aller* unsrer Verpflichtungsgründe, also *durch die gesammte bestimmte Menge unsrer reinen Selbstgefühle der Natur* auferlegt werden, mit Gewissheit zu erkennen.

Vielleicht hat man kein geringes Uebel gestiftet, als man uns eine ungeheure Anzahl von Pflichten in der Moral zusammen stellte. Sie waren nicht

allein

allein *unbestimmt* und *fliessend;* eben weil es ihnen an *bestimmten* Grundsäzen der Pflichten, aus denen sie hätten bestimmt, und nach denen sie in eine leicht übersehbare Ordnung hätten gebracht werden können, mangelte. Schon das machte diese Pflichtlehren wenig brauchbar zur sittlichen Einrichtung des Lebens. Denn jede unbestimmte Regel, jeder zweifelhafte Führer macht uns verwirrt und unbeholfen; wir lassen ihn fahren, wenn er uns mit seinem vieldeutigen Rathe ein und mehrmal im Stiche gelassen hat. Die Moral war von dieser Seite vielleicht in einem noch schlimmern Falle, als die alte bürgerliche Gesezgebung, von deren unsystematischen Verwirrung, und chaotischen, der Zahl nach ungeheuern, Bruchstüken, die Sie noch überdiess wächsern nennen, Sie ohnlängst behaupteten, dass sie nur denen hätten wuchern können, die sich mit ihrem Vortrage, mit Erlernung und künstlichen Anwendung professionsmäsig beschäftigten; dass sie aber den Layen, denen sie keine solche Nahrungsquelle war, nothwendig ungeniessbar, und zur Führung ihres Lebens gröstentheils unbrauchbar gewesen sey. — Aber auch die ungeheure *Menge von Pflichten* und Pflichtgeboten trug

zu der geringen Anwendbarkeit derselben nicht wenig bey. Sie wurden schwer zu fassen, und schwer zu behalten. Die Erinnerung an sie in vorkommenden Fällen, die Erwekung eben desjenigen Pflichtgebots, das auf den vorliegenden Fall angewandt werden sollte, wurde fast immer unmöglich. Und doch war bey dieser Menge kein Ende abzusehn; und doch konnten wir nicht sicher seyn, dass wir, wenn wir sie nun auch alle in Erfüllung gebracht hatten, nicht die besten und wichtigsten möchten übergangen haben, weil sie noch in keiner Moral standen.

Sezen Sie dagegen, m. Fr.! die Natur, die ja immer einfach ist und einen kurzen Weg geht, wolle den menschlichen Willen nur durch einige wenige, von ihr selbst angelegte Triebfedern zu seinem Ziele führen. Nehmen Sie an, was nicht zu läugnen ist, die moralische Natur habe uns auferlegt, uns in allwege nur an diese wenigen Verpflichtungsgründe zu halten. Wie glüklich würden wir fahren, wenn der Moralist, wenn er sich nun doch einmal der Erbauung unsrer Wohlfart widmen will, sich bemühen wollte, die wenigen Verpflichtungsgründe mit ihren Pflichten aus

unſrer moraliſchen Natur zu entwikeln, und uns bekannt zu machen! — Wie das aber anzufangen? Darüber kann er, wenn er einmal obige allgemeine moraliſche Begriffe in ihrem Zuſammenhange, und durch ſie das Allgemeine unſrer Willensnatur gefaſst hat, nicht ungewiſs ſeyn. Die Pflichten führen ihn auf die Verflpichtungsgründe; dieſe auf die Triebfedern, als die einzigmöglichen Nöthigungsgründe des Willens; dieſe weiter auf die Gefühle; der Unterſchied zwiſchen Verpflichtungs- und Zwangsgründen, alſo zwiſchen *freyen* und *nichtfreyen* Triebfedern, leitet ihn auf den Unterſchied zwiſchen reinen, wahren Selbſtgefühlen, uud denen, die es nicht ſind. ”Unterſuche das *ganze* Gefühlvermögen des Menſchen, und forſche nach, wie vielerley Gründe eine Perſon urſprünglich und unveränderlich in ſich habe, mit denen ſie eben ſo mancherley natürliche Selbſtgefühle in ſich und durch ſich ſelbſt zu erweken vermag! mit dieſen haſt du die volle Zahl der freyen Triebfedern und Verpflichtungsgründe, folglich auch alle Arten von möglichen Pflichten des Menſchen ſicherlich gefunden.” Das iſt die Regel ſeines Verfahrens, die aus jener Betrachtung des

Allgemeinen unſrer Willensnatur, welches doch wahrhaftig nicht ſo verſtekt liegt, daſs es nicht ein Ieder leicht ſollte auffinden können, von ſelbſt herausfliesſt. Sie ſehen daraus, m. Fr.! es hält in der That nicht ſchwer, auf den Weg der Wahrheit zu kommen, wenn man ſich nur an den Leitfaden der Natur halten, wenn man nur nicht eigenmächtig verfahren, ſich durch Machtſprüche den Weg ſelbſt verſperren, und den Muth, ihn zu verfolgen, niederſchlagen will.

Die Moral gewann an Beſtimmtheit und Fruchtbarkeit für das ſittliche Leben da wenig mehr oder nichts, wo man in ihr die ganze Verpflichtung des Menſchen auf einen einzigen Verpflichtungsgrund zurük gebracht zu haben vorgab, als dort, wo man durch eine überzählige Menge derſelben den Willen des Menſchen gleichſam erſtikte. Selbſtliebe, Liebe zu Gott, Glükſeligkeit, auch wohl Vollkommenheit und allgemeine Wohlfarth wurden, in einer Sittenlehre dieſe, in einer andern jene, als einziger Verpflichtungsgrund der Natur oder Gnade, aufgeführt. Sie bemerken, ohne meine Erinnerung, daſs es dem einen wie dem andern an Beſtimmtheit fehlt. Es ſind, möchte ich ſagen,

Ab-

Abſtrakta für das Herz, und unbenahmte Einheiten von Triebfedern. In dieſer ihrer allgemeinen Geſtalt kamen ſie nie ins Herz der Menſchen; in dieſer ihrer Abſtraktion flammten ſie das menſchliche Gemüth ſicherlich noch zu keiner guten That an. Sollten ſie dem Menſchen wuchern; ſo muſste man ihnen mehrere nahmhafte Triebfedern unterlegen, oder es geſchehen laſſen, daſs die Menſchen es ſelbſt thaten. Und ſo kam man endlich doch auch auf den Weg derer wieder zurük, die eine Menge von Verpflichtungsgründen und Pflichten zuſammenhäuften. Ob nun dieſe mehreren Triebfedern, durch die man jene allgemeinen zu beſtimmen ſuchte, reine Selbſtgefühle der Natur, mithin wahre Verpflichtungsgründe ſeyn möchten? war eine Frage, die man, da ſie aus der *Erfahrung*, der einzigen anerkannten Führerin in dergleichen Unterſuchungen, unmöglich entſchieden werden konnte, unberührt auf der Seite liegen lieſs. Selbſt in der Angabe und Aufzählung dieſer mehreren, beſtimmtern Triebfedern ſchwankte man, und verlor ſich in pſychologiſchen Fragen über den möglichen Gebrauch der einen und andern für dieſes und jenes Individuum. Gleichſam als wenn Gefühle,

fühle, die nur in dieſem und jenem Menſchen entſtehen, und den Willen weniger Menſchen zum Handeln bewegen können, reine Gefühle der *allgemeinen* Natur, alſo noch Verpflichtungsgründe ſeyn könnten. — Und was erreichte man damit? Nicht Pflichten; denn dieſe können nur aus den einzigen reinen Selbſtgefühlen des Herzens entſpringen: alſo nur Handlungen, davon einige zwar das äuſre Anſehn der Pflichten hatten, aber nicht den Werth und Gehalt derſelben, der einzig in den reinen Beweggründen unſrer Handlungen liegt. — So, m. Fr.! trieb man ſich in der Irre herum, ſo verkannte man die moraliſche Natur, und lernte auch andern ſie verkennen; blos weil man lieber ewig in den Erfahrungen herumſuchen, und aus ihnen ungewiſs und willkürlich die Verpflichtungsgründe ſo zu ſagen erhaſchen, ſie dann unter allgemeine Titel bringen, und ſo der Foderung der Vernunft an ſyſtematiſche Ordnung Gnüge thun wollte, als dem Rufe der Natur folgen, und die Pflichten aus der Natur des menſchlichen Gefühlvermögens entwikeln.

Aber vielleicht war Herr Kant, der Mann, der zuerſt mit beſſerm Glüke, als ſeine Vorgänger, das

Gebiet

Gebiet der reinen Philosophie betrat, in der *vollständigen* Entwiklung unsres Pflichtvermögens glüklicher, als andre. Wir wollen sehen, l. Fr.!

Sollen, wie billig, die Pflichten des Menschen, nach den Verpflichtungsgründen eingetheilt werden; nicht nach ihren äussern Gegenständen, nach welchen eine unendliche Anzahl derselben herauskommen muss; auch nicht nach den verschiedenen bedingten Regeln und Maximen, die sich ebenfalls ins unendliche vervielfältigen lassen; so gibt es ihm nur Eine Pflicht, diejenige nämlich, die aus der Achtung gegen das Vernunftgesez, das ihm einzige reine Selbstgefühl der Natur, ihren Ursprung nimmt.

Dadurch scheint nun die Verpflichtung sehr vereinfacht zu seyn. — Wenn wir nur dabey sicher seyn könnten, dass jenes Achtungsgefühl der einzige wahre Verpflichtungsgrund der Natur wirklich sey; das wir aber, wie ich schon gezeigt habe, nicht seyn können. Wenn es nur nicht ungewiss wäre, ob der Mensch alle seine Handlungen von einem gröstentheils *unangenehmen* Gefühle, das seiner Natur nach mehr auf Unterlassung, mehr auf Entfernung des Bösen, als auf Thaten, die auf

die

die Bewirkung des Guten gerichtet sind, angelegt ist, könne abhängig seyn lassen? Wenn es nur damit nicht unmöglich würde, daſs der Mensch jemals zu einer *Liebe* und *Freudigkeit*, mit der er, wie es die Natur und die gute Sache der Pflicht verlangt, seine Pflichten vollbringen soll, gelangen könnte. Wenn es nur die menschliche Natur überhaupt wirklich zulieſs, daſs wir aus einer blosen Achtung gegen die Gesezmäsigkeit unsers Willens, und aus keinem andern Grunde, etwas bestimmtes unternehmen könnten, auch alsdann noch könnten, wenn das Vernunftgesez keine sinnliche Neigungen einschränken, und dadurch ein Gefühl der Achtung gegen die gesezgebende Vernunft erzeugen kann. Eine jede Pflicht kann nämlich, wie Sie wissen, nur aus einem Verpflichtungsgrunde entstehn, der *ein Gefühl desjenigen namentlichen Gutes oder Uebels ist*, *welches durch die Pflichthandlung* erlangt oder vermieden werden soll. Zeigt uns nun die Natur des Menschen kein andres Gut, dessen Vorgefühl der Hoffnung ihn zu Handlungen für dasselbe verpflichten kann, als die Gesezmäsigkeit des Willens, von der es, wie ich Ihnen schon zeigte, noch selbst unerwiesen

ist, ob es uns ein Gut oder Uebel, eine Quelle angenehmer oder unangenehmer Gefühle sey? Ich bitte Sie, bey dieser Frage in Ihren Busen zu greifen, und zu bemerken, was die Natur gewiss auch in Ihnen mit lauter Stimme verlangt! Hören Sie, wie so laut und stark sie nach *Beseligung* ruft! wie sie selbst schon mannichfaltige Vorgefühle derselben in ihrem Herzen erwekt, Vorgefühle von unvergänglichen Gütern! Und diese Vorgefühle der Hoffnung sollten Ihnen keine Triebfedern und Verpflichtungsgründe zum Streben nach den Gütern, deren Vorgefühle siesind, seyn dürfen? Meynen Sie, dass Sie mit jenem Vernunftgeseze *diese* Gefühle werden niederschlagen, oder ihre Natur, Ihren Willen zu Handlungen anzutreiben, verändern können? Versuchen Sie es doch einmal an dem Hoffnungsgefühle einer Grösse von Würde Ihrer Besonnenheit, und an der Neigung, die Sie zu dieser Würde in sich spüren! Schlagen Sie doch Ihre Liebe, Ihre Neigung, Ihren Trieb nach Verständigkeit, und das Gefühl der Hoffnung eines immer grössern Maasses derselben, mit jenem Vernunftgeseze nieder, wenn Sie können! Ich bin gewiss, m. Fr.! die Natur wird bey Ihnen ihren Weg gehen, und

jenes Ihr Syſtem, (wenn es anders das Ihrige iſt) Syſtem ſeyn laſſen.

Da ſich alſo offenbar viele Handlungen, die wir als unſre Pflichten anerkennen müſſen, auf jenen Verpflichtungsgrund der Achtung nicht beziehen laſſen; da ſelbſt dieſer Verpflichtungsgrund noch bey weitem nicht als ein reines Selbſtgefühl der Natur erwieſen, ja ich darf ſagen, als ſolches ganz unerweislich iſt; da wir in unſerm Herzen mehrere, von jenem vorgeblichen Verpflichtungsgrunde ganz verſchiedene, reine, freye Selbſtgefühle der Hoffnung antreffen, die in der Verpflichtung des Willens nicht müſſig ſeyn, deren keine der andern nachſtehen können; ſo ſteht unſre Behauptung feſt und ſicher: daſs Herr Kant das Verpflichtungsvermögen des Menſchen nicht einmal richtig angegeben, geſchweige denn ſeinem ganzen Umfange nach entwikelt habe. Daſs bey ſeiner Verpflichtungslehre der Menſch ewig unbeholfen bleibe; daſs er in unabſehliche Schwierigkeiten müſſe verwikelt werden, wenn er ſich, *ihrer* Anleitung zufolge, nun auch vornehmen wollte, alle ſeine Handlungen auf jene Triebfeder der Ach-

tung zu gründen, und — dadurch der moralischen Natur zu widerstreben.

Ich glaubte, m. Fr.! mich in dieser Kritik, unbeschadet ihrer Gründlichkeit und gehörigen Schärfe, kurz fassen zu können; denn es gibt wenig mehr, was hieher gehört, was ich nicht schon in der Kritik der Freyheitslehre, die ich Ihnen in einem meiner vorigen Briefe mitgetheilt habe, vorgetragen hätte.

Wichtiger und des Verweilens werther scheint es mir zu seyn, wenn ich Ihnen über das Schwankende und Unsichre der Verpflichtungslehre, so wie sie ausserhalb der Kantischen Schule bisher gröstentheils statt gefunden hat, noch einige Bemerkungen mittheile, und Sie von der Nothwendigkeit einer Wissenschaft der Gefühle, wo möglich immer mehr, überzeuge.

"Was du thust, das thue *aus Liebe zu dir selbst!*" Die in *diesem* moralischen Grundsaze aufgestellte Triebfeder der *Selbstliebe* ist ohnstreitig derjenige Verpflichtungsgrund, auf den man, unter welcherley Namen man ihn auch bringen mochte, zuerst kommen, und dem auch die gröste Anzahl der Moralisten beypflichten muste. Vielleicht

finden

finden wir in der Folge, daſs er ein Kind der Natur iſt, und richtig verſtanden, entwikelt, und in ſeine Grenzen zurükgewieſen, das rechtliche Triebrad aller unſrer Pflichten ſeyn kann. Allein, ſo gut wird es der Menſchheit nun einmal nicht, frühzeitig die ächten Geburten des Herzens mit hellem Auge zu ſehen, und ſie von den unächten zu unterſcheiden. Der Menſch, (der Moraliſt nicht ausgeſchloſſen), ſah in der reinen Selbſtliebe *alle* menſchlichen Gefühle; der eine ſchloſs etwa nur dieſe, der andre jene davon aus, je nachdem er eben in Erfahrung brachte, daſs die eine oder die andre Art von Gefühlen auch nicht zu billigende Handlungen begünſtige. Dieſer Miſsverſtand war leicht. Denn, gewiſs deutet jedes unſrer Gefühle auf unſer Selbſt; das ſogenannte körperliche und phyſiche Gefühl, ſo wie das Ehrgefühl; und das Gefühl der Eigenliebe und Eitelkeit eben ſo, wie das Gefühl der Menſchenliebe und Sympathie. Dieſemnach konnte die Selbſtliebe als eine Triebfeder zu allen Arten von Handlungen gebraucht, und, ſah man ſie als einen Verpflichtungsgrund an, ſo konnten aus ihr alle Handlungen des Menſchen als Pflichten gedeutelt werden. Das ſah man

wohl

wohl ein. Daher sprach man von einer *eingeschränkten* Selbstliebe; diese, sagte man, müsse nur die Triebfeder und der Verpflichtungsgrund unsrer Handlungen seyn. Das sagte man; aber man *bestimmte* diese nöthige Einschränkung nicht. Und so war es fast eben so viel, als hätte man nichts gesagt. Es war aber auch nicht so leicht, diese Einschränkung zu finden und genau zu bestimmen. Dazu war unumgänglich nöthig, daſs man die Natur unsrer Gefühlkraft untersuchte, und aus ihr erforschte, was für Arten der Gefühle unser Ich, blos durch sich allein, seiner einmal so beschaffnen Gefühlkraft abgewinnen könne? Auf diese Arten von Selbstgefühlen, aber auch nur auf sie, hätte man alsdann die reine Selbstliebe einschränken müssen; denn sie allein können die ächten Verpflichtungsgründe moralischer Wesen seyn, weil sie Triebfedern der Freyheit sind.

Es hat, wie Sie Sich noch aus einem meiner vorigen Briefe erinnern werden, mit den *wahren Verpflichtungsgründen* die besondre Bewandniſs: daſs sie, als solche, dem Willen *nur diejenigen Handlungen nothwendig machen dürfen*, daſs sie, *schon ihrer Natur nach*, *nur zu solchen Handlun-*

gen müſſen Triebfedern ſeyn können, die zugleich *durch wahre Geſeze gerechtfertigt* werden. Dieſes Eigenthümliche ächter Verpflichtungsgründe ſcheint man überall überſehen zu haben. Wenigſtens an den unter der Selbſtliebe gewöhnlich begriffenen Triebfedern fehlte dieſes Charakteriſtiſche ächter Beweggründe nun gänzlich. Die *Ehrliebe*, ein Gefühl, das aus dem von den Urteilen andrer Menſchen über uns beſtimmten Bewuſtſein unſrer Güte und unſres Werthes entſteht, gab ſeine Macht auch zu ſolchen Handlungen her, die wir nach Geſezen, deren Wahrheit untrüglich iſt, verwerfen müſſen. Das liegt in der Natur dieſes Gefühls. Es läſst ſich nur durch andrer Menſchen günſtige Urteile über uns, auch die wir blos vermuthen, in uns erweken. Zu dieſen Urteilen treibt es uns denn nun auch an; ſie, und durch ſie das ſüſse Gefühl eines uns beygelegten Selbſtwerthes zu erhalten, das iſt ſein Ziel. Nun lehrt aber die Erfahrung, daſs wir andre durch allerley Handlungen zu günſtigen Urteilen über uns beſtechen können; daher läſst ſich auch die Ehrliebe zu allerley Handlungen als Triebfeder gebrauchen.

„Aber

"Aber die wahre Ehrliebe?" Wir müſſen bey ihr das nämliche anmerken, m. Fr.! was wir oben über die *eingeſchränkte Selbſtliebe* zu äuſſern genöthigt waren. Man führt die *wahre* Ehrliebe zwar immer im Munde und in der Feder; allein noch war ich nicht ſo glüklich, eine genaue erwieſene Beſtimmung dieſer *wahren* Ehrliebe zu finden.

Das nämliche läſst ſich auch leicht auf die andern unter der Selbſtliebe begriffenen Gefühle, die man als Verpflichtungsgründe in den Menſchen zu erweken ſucht, anwenden, z. B. auf die ſympathetiſchen Gefühle, auf das Gefühl der Menſchenliebe u. a. Sollten Sie ihrentwegen noch einen Zweifel übrig haben; ſo erinnern Sie Sich aus der Geſchichte und Erfahrung, zu welchen Verfolgungen die Menſchenliebe ſo manchen Eiferer der Religion angetrieben, zu welchen ungerechten Handlungen die Sympathie ſo manchen Regenten und Richter, und ſo manche Mutter hingeriſſen hat! Ich läugne es nicht, es waren miſsverſtandne, übertriebene Gefühle, die in ſolchen Menſchen herrſchten; es fehlte ihnen an der gehörigen Einſchränkung. Nur haben wir mit dieſem Geſtändniſſe nichts gewonnen, ſo lange man dieſe Ein-

schränkung der Gefühle noch nicht bestimmt, erwiesen, und die Art, wie sie zu erhalten ist, noch nicht befriedigend bekannt gemacht hat.

Die "*Liebe zu Gott*," dieser so gepriesene Verpflichtungsgrund, gehört, m. Fr.! unter die nämliche Klasse. Sie ist ein Gefühl, das vermittelst des Gedankens an Gott auf sehr verschiedene Weise in uns erwekt werden kann. Ich habe Ursache zu glauben, dass das auf die schlechteste Weise in uns erwekte, als Triebfeder schädlichste Gefühl dieser Liebe das gewöhnlichste unter den Menschen sey.

Es gibt nämlich eine *platonische*, eine *eigennüzige*, eine *dankbare*, und eine *reine Liebe zu Gott*. Die *platonische* Liebe zu Gott, die Liebe der religiösen Schwärmer, ist ein angenehmes Gefühl, das aus dem innern Anschaun Gottes, aus dem dunkeln Gedanken einer vermeinten grossen Aehnlichkeit unsrer Person mit ihm, entspringt, einer Aehnlichkeit, deren man sich aus der angenommenen besondern Liebe Gottes zu uns, welche uns eine Hochschäzung unsrer Person von Gott selbst zu seyn dünkt, versichert hält. — Diese Liebe führt höchstens zu unbedeutenden re-

ligiösen Uebungen, und zur Verachtnng andrer Menschen, und der Güter der Welt. Für einen solchen Vertrauten Gottes und des Himmels sind die Angelegenheiten unter dem Monde zu geringfügig. — Die *eigennüzige* Liebe zu Gott entsteht aus dem Andenken an Gott folgendermassen: man bezieht alle im Gedanken an Gott enthaltenen, auch wohl selbst nach eignen Wünschen gebildeten Eigenschaften der Allmacht, Gütigkeit und Barmherzigkeit auf seine Neigungen und Wünsche, von welcher Art sie seyn mögen, und verspricht sich durch sie die Erfüllung derselben. Dadurch erwekt man in seinem Herzen die Gefühle aller derjenigen Güter, die man in seinen Wünschen dunkel vor Augen hat. Diese Gefühle der von Gott gehoften Güter zusammengenommen heissen nun auch *Liebe zu Gott;* weil Gott als Erwekungsgrund derselben vorkommt. Man heiligt seine Wünsche durch diese Liebe, indem man sie als solche ansieht, aus deren Erfüllung sich selbst ein Gott ein Geschäft mache. — Ist der Glaube an Gott stark; so macht diese Liebe den Menschen träge zum Guten, so wie zum thätigen Bösen. Denn was man durch Iemanden *zu empfangen* glaubt,

 das

das hat man *zu erwerben* keine Luſt und Neigung. Iſt er ſchwach; ſo ſucht man ihn durch nichts bedeutende, bald erfüllte religiöſe Zeremonien zu ſtärken, denen man die Kraft, ſich Gottes Zuneigung zu erwerben, beylegt. Der thätigere Menſch bleibt zwar nicht dabey ſtehen; ſondern er handelt: aber meiſt zu Gunſten thörichter Neigungen und Wünſche, die er ſich dnrch jene ihre Beziehung auf die Gottheit und ihren Beyfall geheiligt und gerechtfertigt hat. — Sie, die Sie ohne die gewöhnlichen Vorurteile und mit hellem Blike in das menſchliche Herz hineingeſchaut haben, Sie, m. Fr.! können dieſs Gemälde jener Liebe nicht anders als wahr und treu finden. Und dieſe Liebe mit ihren Folgen, iſt es, von der ich oben ſagte, daſs man ſie gewöhnlich in dem Menſchen als Verpflichtungsgrund zu erweken ſuche, und vielleicht zu erweken im Stande iſt. —

Die *dankbare* Liebe zu Gott iſt von keiner beſſern Art. Entweder iſt ſie blos *die Freude über das von Gott ſchon erhaltene Gute;* alsdann iſt ſie keine Triebfeder des Willens mehr. Denn eine Freude über ein ſchon erhaltenes Gut kann uns nicht antreiben, zu erſtreben, *was wir doch ſchon haben.*

haben. — Oder gesellt sich zu dieser dankbaren Liebe das Gefühl der Hoffnungen, deren Erfüllung wir von Gott erwarten; nun dann, so sind wir wieder beym alten, alsdann haben wir wieder die *eigennüzige* Liebe zu Gott in unserm Herzen.

Die leztre Art der Liebe zu Gott ist die von Iesu angepriesene. Sie *kann* reine Triebfeder und wahrer Verpflichtungsgrund des Menschen werden; nur mag man noch weit entfernt seyn, sie in ihrer Klarheit und Wahrheit zu kennen, und in den Menschen zu erweken. Sie entspringt nämlich aus dem reizenden Gedanken: "werdet, wie euer Vater im Himmel ist!" ringt darnach, dass das Bild der Güte Gottes in euch selbst zur Wirklichkeit komme! — Durch den Gedanken an Gott sollen wir nämlich auf die Gedanken an alles dasjenige Gute unsrer Person geleitet werden, mit dessen Andenken die Gefühle unsrer eignen persönlichen Güte, also die reinen Selbstgefühle, die uns unsre persönliche Natur zubereitet, in uns erregt werden. Kurz, die Güte Gottes soll uns ein Spiegel seyn, in dem wir unsre eigne zu erstrebende persönliche Güte sehen, sie uns zum Zweke unsers Willens

machen, und deren Gefühle wir unsere Triebfedern und Verpflichtungsgründen seyn lassen sollen. — Nun kann aber der Mensch nicht anders, m. Fr.! als, er muss dasjenige an andern und auch an Gott für gut halten, was und wie viel er an sich selbst für gut hält. Es ist daher unmöglich, dass bey einem Menschen der Gedanke an Gott den Gedanken seiner eignen wahren, gesammten, möglichen Güte herbeyführe, wofern er nicht zuvor den Gedanken von Gott nach einer richtigen Erkenntniss dessen, was an ihm, dem Menschen selbst, *wahrhaft* gut, d. h. Quelle eines reinen Selbstgefühls ist, berichtigt und ausgebildet hat. Das heist aber mit andern Worten: in einem Menschen kann jene ächte Liebe zu Gott, als ein wahrer Verpflichtungsgrund zu seinen Handlungen, nicht anders erwekt werden, als nur dadurch, dass man dem Menschen zuvor aus oder nach einer gründlichen Gefühllehre zeige, was alles an seiner Person *gut*, und untrüglicher Grund eines angenehmen Selbstgefühls sey. Dadurch muss er erst seinen Begriff von der Güte Gottes berichtigen und ausbilden. Alsdann wird er auch wieder umgekehrt durch den Gedanken an die Güte

Gottes

Gottes auf den Gedanken ſeiner wahren Selbſtgüte, und durch ihn zu einem reinen Selbſtgefühle (reine Liebe zu Gott, in dieſem Zuſammenhange, genannt) geleitet werden; weil beyde, der Gedanke an Gott und der Gedanke an eigne zu erſtrebende wahre Güte, in einen Gedanken zuſammenfallen. — Sie ſehen hieraus, m. Fr.! daſs dieſe *reine Liebe zu Gott* nichts anders ſeyn könne, als *reine Selbſtliebe* des Menſchen; nur mit dem Zuſaze, daſs ſie *durch den Gedanken an die Gottheit in uns veranlaſst* wird. — Wäre ſie das nicht; ſo *dürfte* und *könnte* ſie auch nie Verpflichtungsgrund unſers Willens werden: weil ſie ſonſt keine *freye* Triebfeder, kein aus uns ſelbſt entſprungner, uns eigenthümlicher Beweggrund ſeyn würde, der doch, wie wir geſehen haben, nur allein Verpflichtungsgrund ſeyn kann.

Damit ich nicht zu weitläufig werde, m. Fr.! ſo will ich dem Einfluſſe einer Gefühllehre in die Lehre von Tugend und Sittlichkeit überhaupt keine beſondre Betrachtung widmen; ſondern nur in der Folge bey Gelegenheit das nöthige darüber beybringen. Aber *über die Möglichkeit der richtigen Güterſchäzung*, und *über die mögliche Ent-*

scheidung des wichtigen Zwistes, den man *über den Zusammenhang der Tugend mit der Glükseligkeit* erhoben hat, werde ich mich, mit Ihrer gütigen Erlaubnifs, um desto mehr ausbreiten, je verwikelter und fruchtbarer diese Materien sind. Damit will ich denn in meinem nächsten Briefe den Anfang machen. —

Achter Brief.

Mein Thema in diesem Briefe wird also, m. Th.! folgendes seyn: *die vernünftige Schäzung der Güter dieser Welt ist ohne eine vorangegangene Wissenschaft der Gefühle schlechterdings unmöglich.* — Hier haben Sie zugleich den Hauptgrund dieser Behauptung: eine richtige Güterschäzung erfodert unumgänglich eine vollkommne Erkenntnifs alles dessen, was dem Menschen *an sich selbst gut* ist.

Was wir Bündiges und Brauchbares über die Dämpfung der Begierden und Affekten, über die Lenkung und Besserung unsrer Neigungen sagen können, das müssen wir, m. Fr.! gröstentheils aus jenen Grundsäzen, nach denen die Weltgüter zu schäzen sind, ableiten. Das leidet keinen Zweifel. Denn, alle unsre Neigungen, Begierden und

Affekten entſtehen aus *Gedanken* von mehr oder minder wichtigen *Gütern*, und aus den mit ihnen verbundenen *Gefühlen.* Das lehrt uns die Natur unſers Willens. Eine jede Willensneigung kann nur ein *Gut* zum Gegenſtande und Grunde haben, und zwar ein Gut, das für unſern Genuſs noch nicht reif iſt. Aber, eben weil ein ſolcher Gegenſtand der Neigung und Begierde nur ein *Gut*, das erſt wirklich gemacht und genoſſen werden ſoll, ſeyn kann; ſo können wir nicht annehmen, daſs er durch ein Gefühl, das wir etwa vermittelſt der *Empfindung* deſſelben erhalten haben, Grund unſrer Neigung zu ihm werden könne. Der leztre Fall würde vorausſezen, daſs das Gut, der Gegenſtand unſrer Neigung, *ſchon vor unſrer Neigung zu ihm für uns ein wirkliches, von uns genoſſenes Gut ſey.* Und, kann je eine Neigung auf ein Gut gehen, deſſen wir ſchon habhaft, in deſſen vollem Genuſſe wir ſchon ſind?

Die unläugbare Folge daraus, m. Fr.! iſt die nicht ſelten verkannte Wahrheit: daſs ein jedes Gefühl, von deſſen Macht eine unſrer Neigungen und Begierden abhängt, *nicht die Gewalt eines auf uns jezt einwirkenden, empfundenen Gegenſtandes*

und möglichen Gutes, sondern blos den *Gedanken*, den wir uns von diesem Gute gebildet haben, zum Grunde und zur Begleitung haben könne.

Ie grösser, je wichtiger wir uns nun das Gut, den Gegenstand unsrer Begierde, denken; ein desto mächtigeres, ausgebreiteteres Gefühl erzeugen wir durch einen solchen Gedanken in unserm Herzen. Und, je mächtiger das Gefühl der Neigung in uns ist, je mehr nähert sich die Neigung zur heftigen Begierde nach dem für hoch geschäzten Gute.

Wie wird sich nun die rasche Begierde, die wir missbilligen müssen, zähmen lassen? Lassen Sie auch nur die Erfahruug reden, m. Fr.! so müssen Sie schon überzeugt werden: dass Sie, so lange Sie die Neigung und Begierde nicht in ihrer Wurzel angreiffen, so lange Sie das antreibende Gefühl nicht *auflösen*, zwar wohl die Gluth derselben abschreken, und auf einige Augenblike ihren Ausbruch verhüten, aber sicherlich das nicht bewirken können, dass sie nicht wiederkehrt, vielleicht mit desto grösserm Ungestümm wiederkehrt; weil sie, wie gewönlich, aus den blosen Abschrekungsmitteln nur noch mehr Nahrung gezogen hat.

hat. Es wird nämlich uns Menschen der Gegenstand unsrer Begierde um so wichtiger, je mehr wir ihn als ein Gut ansehen, das uns geraubt werden soll; wir meynen denn wohl, daſs uns andrer, oder unsre eigne ungelegene kalte Vernunft um das Gut unsers Herzens beneide; und um was man beneidet wird, das muſs ja wohl etwas grosses und wichtiges seyn. Ia was noch mehr ist, durch den Anfall auf die Neigung vermittelst eines Abschrekungsmittels werden wir auf den Gegenstand derselben noch aufmerksamer, der Gedanke und das Gefühl desselben wird fixirter, lebhafter und mächtiger in uns durch die Anstrengung, die wir in dem Kampfe vornehmen; — und wo das ist, da kann auch die Neigung nicht anders, als sich tiefer einnisten, lebhafter und mächtiger werden.

Hier ist nun dem ausübenden Moralisten kein andres Mittel, die falschen Neigungen und Begierden zu berichtigen, zu lenken und zu dämpfen, übrig, als dieses: daſs er sich *an die Gedanken*, die ein Mensch von den Gegenständen seiner Begierden gefaſst hat, wende; daſs er diese Gedanken, wenn sie dem Menschen *falsche*, oder zu

grosse

grosse Güter vorspiegeln, auflöse und verbessre. Das wird er aber nur so vornehmen können, dass er die mit jenen Gedanken gedachten Güter *nach wahren Grundsäzen*, entweder überhaupt als falsche, oder wenigstens um vieles für zu hoch gehaltene Güter schäzen läst. — Dieser Rath fliesst aus jener unbezweifelten Wahrheit: die *Veränderung der Gründe* zieht auch nothwendig die *Veränderung ihrer Folgen* nach sich. Unser Fall ist nämlich dieser: das Dasein und die Macht eines angenehmen *Vorgefühls* ist die Folge eines gewissen *Gedankens*, mit dem man sich irgend ein mögliches Gut, und eine gewisse Grösse und Wichtigtigkeit desselben, dachte. Verändern wir also den *Gedanken*, so verändern wir auch *das Gefühl der Begierde*; und hat sich nun unserm Herzen der Gegenstand der Liebe, eben durch jenen *andern* Gedanken, den wir von *ihm* erlangt haben, geändert; so ändert sich auch unsre Neigung zu ihm.

"Verändre den Gedanken der Neigung!" das ist also die Losung eines Jeden, der eine glükliche Herrschaft über das menschliche Herz ausüben will. — Diese Regel würden wir, m. Fr.! gröblich missverstehen, wenn wir mit einigen Morali-

sten

ften meynen wollten, als habe fie den Sinn: "man folle den Gedanken der Neigung *verfcheuchen* und *unterdrüken*?" Da diefs, wie man leicht bemerkte, nur fehr felten in unfrer Gewalt fteht; fo folgerte man alsdann weiter, "die Befolgung diefer Regel müffe blos *der Zeit*, und den fich anbietenden *Zerftreuungsmitteln* gröftentheils überlaffen werden." Dafs diefe Folgerung leidige Helfer kranker Herzen hervorgebracht habe, darf ich Ihnen nicht erft fagen. —

Allein, nehmen Sie auch an, Sie könnten die Gedanken der Begierden zerftreuen und verjagen; was würden Sie damit gewinnen? Mehrentheils würde eine verfchlimmerte Krankheit des Herzens die Folge davon feyn. Denn, ganz aus dem Herzen vertrieben haben Sie die Gedanken und Gefühle nie; fondern Sie haben fie nur in den tiefern Grund deffelben, dahin, wo noch mehrere gleichen Gelichters in der Finfternifs fchlummern, gedrängt und gefcheucht. Von da kehren fie dann, früher oder fpäter, zurük, und nehmen, wie fich Iefus fehr fchön und wahr ausdrükt, zehn andre Plagegeifter mit fich, die das Herz noch mehr verderben und umkehren.

Auch

Auch würde es ein unverzeihlicher Misſverſtand jener Regel ſeyn, m. Fr.! wenn man glauben wollte, es ſey ſo viel mit ihr gemeynt: "man müſſe dem Menſchen den Gegenſtand ſeiner Neigung entziehen, verderben, und die Erwerbung deſſelben auf irgend eine Weiſe unmöglich machen." Freilich verändert man dadurch den Gedanken der Neigung; auch wohl die Neigung ſelbſt. Aber wie? So, daſs man ſie verſtärkt, weil ſie jezt auf ein ſcheinbar beneidetes, geraubtes, und eben deswegen für noch wichtiger gehaltenes Gut gerichtet iſt. So, daſs ſie jezt zur *heimlichen* Begierde *nach andern Gütern*, die nur der *Zahl*, aber *nicht der Art nach* andre ſind, umgebildet wird. So, daſs ſich noch die Abneigung und der Haſs gegen alles, was ſich in einem ſolchen Falle als Feind der Neigung anſehen läſst, zu der alten Neigung geſellt. — Dieſe Folgen jenes Miſsverſtandes laſſen ſich, m. Fr.! überall in dem Widerwillen gegen Moraliſten und gegen die Moral, in dem Widerwillen, der ſchon in dem Herzen der Kinder Wurzel faſst, und der ihnen noch im Alter in dem Moraliſten ihre verkehrten gehäſsigen Erzieher erbliken läſst, und noch in vielen andern Erſcheinungen wahrnehmen.

Wollen

Wollen wir obige richtig verſtandne Regel anwenden, und dadurch dem menſchlichen Willen eine heilſame Richtung geben; ſo müſſen wir uns davor hüten, daſs wir keine guten, von der Natur bewährten Neigungen angreifen; wir würden uns ſonſt einen ſchlechten Dank der Menſchheit erwerben. Dabey ſind zwey Fälle möglich. Entweder erhält ſich die Natur des vermeynten Kranken gegen unſern Angriff und gegen unſre Operation; alsdann verſpottet er unſre Kunſt, und verachtet unſre Hülfe, auch wenn er wirklich am Gemüthe krank iſt. Oder er iſt ſchwach genug, ſeinen Willen unter unſre Pfuſcherhände zu ſchmiegen; dann Erbarmung dem Herzen, das der Natur untreu wird!

Daraus iſt klar, daſs ein Sittenverbeſſerer richtige Erkenntniſſe von wahrhaft falſchen und verkehrten Neigungen haben müſſe. Und woher ihm dieſe anders, als aus der Lehre von wahren und falſchen Gütern, und von der richtigen und unrichtigen Schäzung derſelben? Denn die Wahrheit oder Falſcheit unſrer Neigungen ſteht immer, wie wir ſchon oben ſahen, in gleichem Verhältniſſe mit unſern Gedanken und Gefühlen richtig oder falſch

geschäzter Güter oder Uebel. Sind wir also mit diesen Gedanken und Gefühlen, mit den verschiedenen Arten von Vorurteilen, aus welchen ihr Trug enlehnt wird, nicht vertraut genug, fröhnen wir wohl selbst diesen Vorurteilen noch; so mögen wir immerhin gelehrte Männer seyn, aber zu Sittenverbesserern hat uns dann weder Natur noch Kunst berufen.

"Wie ist denn aber eine gerechte Schäzung der Güter und Uebel dieser Welt, die ich schon für wichtig genug angesehen habe, vorzunehmen?" werden Sie hier vielleicht mit einiger Ungedult fragen. Ich kann nicht umhin, m. Fr.! ich muſs, um die Sache in ihr ganzes Licht zu stellen, noch eine Bemerkung voranschiken, bevor wir jene Frage vornehmen können; und das ist diese:

Bey der Auflösung oder bessern Richtung einer Begierde haben wir vorzüglich darauf zu sehen, daſs wir unsern Verbesserungen, die wir mit ihr vornehmen, *Festigkeit* und *Dauer* geben. Das sollen wir nicht blos darum, weil mit einer Besserung des Gemüths, die jeder Zufall wieder vernichten kann, der Menschheit nichts gedient ist. Auch nicht blos darum, weil eine, nur auf kurze

Zeit gehemmte Neigung, wenn sie nun wiederkehrt, weit mehr Stärke und Unbändigkeit anzunehmen pflegt. Sondern vorzüglich auch deswegen, weil, wenn die Kur des Willens von geringer Dauer ist, alsdann der Kranke sowohl, als auch der Arzt selbst in Verzweiflung gerathen. Iener klagt dann beyde die Natur und den Helfer an. Er wird misstrauisch gegen seine Gemüthskräfte, und gegen die Kunst. Und bey diesem Misstrauen, bey einer solchen Verzagtheit und Furcht des Herzens gegen sich selbst ist es um die weitre Besrung seiner Neigungen gethan. — Was die in einem solchen Falle gewöhnliche Verzweiflung des Moralisten anbelangt, die muss schon ein jeder, der jemals der Menschenfreundlichkeit Gehör gegeben, und mit der Besserung eines Menschen sich befangen hat, aus Erfahrung kennen. Der wandelbare Erfolg seiner Bemühungen kühlt seinen menschenfreundlichen Eifer ab, und verwandelt ihn in eine frostige Gleichgültigkeit. Er fängt an, die *Menschen zu hassen*, wenn er für seine Kunst Eigenliebe, und zu wenig Scharfblik in die menschliche Natur besizt, um dem jezt mehr als sonst sich aufdringenden Gedanken begegnen zu können: dass die Men-

ſchen *in ihre eigne* Schuld zu ſehr verſtrikt ſeyn möchten, als daſs ſie den Wirkungen ſeines Unterrichts Raum geben könnten. Er ſchiebt die Schuld auf die Kargheit und Unfähigkeit der menſchlichen Natur, und verliert ſich in leere Hypotheſen und Klagen über das urſprüngliche Verderben derſelben. Kurz, er will auf irgend eine Weiſe entſchuldigt ſeyn, warum er, des ſchlechten Erfolgs ſeiner Beſſerungsverſuche überdrüſsig, das Geſchäft der Menſchenfreundlichkeit liegen läſst. Es iſt noch ein Glük für ihn, wenn er aus dem Gewirre, in dem er ſich verfangen ſieht, ſeinen Glauben an Tugend rettet, und ſie nicht als eine Chimäre, als ein Traumbild der Frühlingsphantaſie zu verlachen ſich berechtigt hält. — Gewöhnlich, m. Fr.! iſt es Eigenliebe, oder Unkunde der moraliſchen Natur und ihres Bodens, worauf ſich die guten Neigungen ziehen laſſen, wenn der Menſch, er ſey nun Moraliſt oder ſein eigner Zögling, ſo ſelten oder wenigſtens ſo ſpät auf die Wahrheit kommt: daſs nicht die Natur, nicht ihr urſprüngliches Verderben, auch nicht die unüberwindliche Bosheit des menſchlichen Herzens; ſondern hauptſächlich die Ungeſchiklichkeit, ſeinen

Besserungsversuchen *Dauer* zu verschaffen, an diesen Folgen Schuld sey. Diese Ungeschiklichkeit haben wir aber einer blos oberflächlichen Betrachtung unsrer moralischen Natur zu verdanken. Es kommt nämlich bey der Besserung eines Menschen, wie schon bemerkt wurde, darauf an, dafs man die *falschen Gedanken* und *Gefühle*, wovon die bösen Neigungen abhängen, verbesfre. Und, soll die Aendrung der Neigungen Festigkeit gewinnen; so mufs sie von der *Natur des Willens* aus vorgenommen, und an diese gleichsam angeknüpft werden. Wie diefs geschehen könne?

Die Natur unsers Willens zeigt sich darinnen, dafs er nur durch *Gedanken* von gewissen Gütern, und zwar nur zu eben den *gedachten Gütern geneigt* gemacht werden kann. Die Gefühle, die mit solchen Gedanken zu dem Behufe, nun auch den Willen zu jenen Gütern und ihrer Bewirkung, zu denen die Gedanken ihn gelenkt haben, hinzutreiben, erwekt werden müssen, folgen den Gedanken von selbst nach. Ist nämlich der Gedanke der Neigung falsch; so ist es auch das durch ihn in uns aufgeregte Gefühl. Sezt der Gedanke dem Willen ein grosses Gut der Neigung vor; so

 wird

wird auch das durch ihn gewekte Gefühl der Neigung grofs und mächtig. Aendert fich der Gedanke von dem Gute; fo ändert fich mit ihm das Gefühl, und mit beyden auch die Neigung. Dauert die Aenderung des Gedankens; fo dauert auch die Aenderung des Gefühls, und mit beyden auch die Aenderung unfrer Neigung. Und nun die Anwendung. —

Der Gedanke von einem Gute wird dadurch verändert, dafs man das mit ihm gedachte Gut prüft und fchäzt. Er wird zu einem *wahren* Gedanken einer *guten* Neigung; wenn das Gut, das er dem Willen vorhält, *richtig* gefchäzt wird. Diefe richtige Schäzung eines Guts, von der jezt alles abhängt, hat aber verfchiedene Seiten. Ich kann nämlich bey derfelben darauf fehen, erftlich: ob es *mir* überhaupt ein Gut fey? Ob es mir auch, zweytens, in den Verhältniffen, in welchen ich meinem Menfchheitszweke lebe, ein Gut fey? Und ob es, drittens, die Gröfse und Wichtigkeit, und jenen Vorzug, den ich ihm vor andern zueigne, wirklich habe? — Ein von allen diefen Seiten berichtigter Gedanke der Neigung erhält nun *Feftigkeit* und *Dauer* alsdann, wenn ich das Gut,

Gut, worauf er geht, *nach Grundsäzen* zu schäzen weiss, die mir *meine eigne Natur* an die Hand gibt; nach Grundsäzen also, die so *unveränderlich* und *bleibend wie meine Natur* selbst sind. — Das ist der Fall, m. Fr.! wo ich die Aenderung meines Willens an die Natur befestige.

Eine dauerhafte Verbesserung menschlicher Neigungen kann also nur dadurch zu Stande gebracht werden: dass wir den Menschen die Güter ihrer Neigungen *nach Grundsäzen, an welche sie in Wahrheit von ihrer eignen Natur in der Beurteilung des Guten gebunden werden,* prüfen und schäzen helfen; dass wir davon nicht eher ablassen, als bis wir ihrer *so errungenen Ueberzeugung* gewiss seyn können.

Werden Sie nicht ungedultig, m. Fr.! dass ich Sie auf einem etwas langen Wege auf jene Anhöhe führte, von wo aus wir die Bedürfnisse einer dauerhaften moralischen Besserung überschauen können. Ich kenne keinen kürzern Weg, als diesen. —

Aber woher nun jene Grundsäze der Güterschäzung? Sage ich Ihnen, aus der Natur des menschlichen Herzens; so sage ich, was Sie schon

wiſſen. Wie man der Natur jene ihre Grundſäze ablerne? wollen Sie nun auch wiſſen; wie wir ſie lauter und rein von ihr erhalten können? — Fürchten Sie Sich vor der Auflöſung dieſer Aufgabe keinen Augenblik; wir werden damit bald zu Ende ſeyn.

Sie geſtehen mir ein: daſs einige unſrer Güter *an ſich ſelbſt*, die andern alle aber blos *mittelbar gut* ſeyn können. Iene unmittelbaren und unbedingten Güter ſind nämlich ſolche, die *durch ſich ſelbſt* das Herz erfreuen; die mittelbaren hingegen ſind diejenigen, welche ſich nur als Mittel und Bedingungen jener abſoluten Güter und ihres Genuſſes gebrauchen laſſen. Die leztern ſind *wozu* gut, und werden deswegen *nüzliche Güter* genannt. Die erſtern aber dienen nicht; ſie haben die Güte oder die Kraft, unſer Herz zu rühren, in ſich ſelbſt; kurz ſie ſind Selbſtherrſcher unſers Herzens.

Die Speiſen, die wir genieſſen, dienen zur Erhaltung und Stärkung unſers Körpers; unſer Körper dient und nüzt wieder dem Geiſte, der ihn beherrſcht und als ein Inſtrument zu ſeinen eignen Zweken gebraucht. Auf dieſe Weiſe müſſen Sie,

 ohne

ohne dafs Sie Sich deffen erwehren können, bey allem, was auffer Ihrer Seele liegt, eine *Nüzlichkeit* annehmen, und fragen: *wozu* dient und taugt es? Sie geftehen eben dadurch ein, dafs Sie die *äuffern* Güter fammt und fonders für *mittelbare* Güter zu halten Sich gedrungen fehen. — Wenn Sie aber von einem Gefchäfte zurükkommen, das Sie mit Vernunft und Ueberlegung behandelt und vollbracht haben; wenn Sie jezt Ihre Würde überfehen, die Ihre Arbeit Ihnen bezeugt und in ihrer Gröfse beleuchtet; und wenn Sie Sich nun auch fragen: *wozu dient mir nun diefe meine Würde der Befonnenheit und Vernünftigkeit?* Wenn Sie Sich diefe Frage nach Iahren wiederhohlen, wo fich alles um Sie her geändert hat, wo Sie Sich von jener Ihrer Arbeit nichts als Undank und Verluft äufsrer Güter aufzuweifen haben, wo Sie mit Ihrer Würde auf dem Schauplaze des Lebens ganz allein ftehen; — greifen Sie alsdann in Ihren Bufen, l. Fr.! Sie werden die Antwort auf Ihre Frage finden, und nicht weiter fragen. — Diefes Gut Ihrer perfönlichen Würde nun, bey dem Ihre Frage, wozu es nüze? überflüfsig und ohne Sinn wird, nennen wir mit Fug und Recht das *abfolu-*

te, *unbedingte*, *unmittelbare Gut* des Menschen, oder sein *Gut an sich*.

Durch diesen Unterschied der Güter sind wir der Auflösung unsrer Frage näher gekommen, als Sie vielleicht vermutheten. Allein, noch lassen Sie uns, bevor ich Ihnen diess zeige, einen Augenblik, bey der *Nothwendigkeit dieses Unterschieds der Güter* verweilen, und uns überzeugen, dass alle Güter unsrer Neigungen schlechterdings in diesem Verhältnisse zu einander vorkommen müssen.

Sezen Sie also, es gebe für uns kein absolutes, unmittelbares Gut; so würde kein einziges angenehmes Gefühl jemals in uns entstehen können. Denn der Mangel eines solchen Gutes wäre offenbar nichts anders, als der Mangel einer unmittelbaren oder lezten Ursache eines angenehmen Gefühls. Da wir aber wirklich angenehme Gefühle in uns wahrnehmen; so ist es auch gewiss, dass es absolute Güter, d. h. unmittelbare Ursachen derselben, geben müsse. Auch besizen wir ohnstreitig *mittelbare* Güter, ich meyne solche, die nur entfernter Weise, dadurch nämlich, dass sie den absoluten Gütern als Mittel und Bedingungen dienen, mit

unserm

unſerm Herzen in Verbindung ſtehen. Beyſpiele von den leztern finden Sie überall. —

Dieſen Unterſchied der Güter hat auch Herr Kant eingeräumt. Sein Begriff von einem Gute konnte aber, wie Sie Sich aus meinen vorigen Briefen erinnern werden, unmöglich der unſrige ſeyn; folglich auch jener Unterſchied nicht, ſo wie ihn dieſer Philoſoph gefaſst hat. Das *Gut an ſich* iſt, in ſeiner Moral, keine unmittelbare Quelle eines angenehmen Gefühls; es ſteht für ſich ſelbſt in gar keiner Beziehung auf daſſelbe. Sie wiſſen, die Angemeſſenheit des Willens zu dem Vernunftgeſeze der Allgemeingültigkeit, kurz die Gerechtigkeit des Willens ſoll, dieſem würdigen Philoſophen zufolge, unſer Gut an ſich ſeyn. Es ſollte mich wundern, wenn ſich Ihnen die Frage noch nicht aufgedrungen haben ſollte: *wozu* dient dieſe Gerechtigkeit des Willens? und wenn ſich eben dadurch der gerechte Zweifel, ob ſie uns auch wirklich ein Gut an ſich ſeyn könne? in Ihnen eingefunden hätte. — Doch dieſs nebenbey! in der Folge ein mehreres hievon. — Wir wollen nun auf jenen Unterſchied der Güter, ſo wie wir ihn für rechtlich anerkennen können, weiter fortbauen.

Alle

Alle unſre Neigungen können nun, das iſt eine unmittelbare Folge dieſes Unterſchieds, entweder *unbedingte*, oder *bedingte Güter* zu ihren Gegenſtänden und Gründen haben. Ich darf es kaum erinnern, m. Fr.! daſs es einen groſſen Unterſchied in der Behandlung einer Neigung ausgebe, ob ſie eine *urſprüngliche*, oder eine *abgeleitete Neigung* iſt? Wollen wir einer *urſprünglichen* Neigung beykommen; ſo müſſen wir uns mit dem *abſolut Guten*; einer *abgeleiteten* aber, mit dem *bedingt Guten*, als ihrem eigenthümlichen Gegenſtande und Grunde, zu ſchaffen machen. Dort müſſen wir das Gute an ſich; hier aber das bedingt Gute der Prüfung und Schäzung unterwerfen. Daſs auf dieſe Weiſe die Schäzung und Prüfung ſehr verſchiedenartig angeſtellt werden und ausfallen müſſe, bemerken Sie ſchon von ſelbſt. Ein bedingtes Gut kann nämlich ohne Hülfe des abſolut Guten, dem es dienen ſoll, unmöglich erprüft und geſchäzt werden; folglich läſst ſich auch einer abgeleiteten Neigung, ohne eine urſprüngliche zu Hülfe zu nehmen, und ſie auf dieſe zurükzuführen, auf keine Weiſe beykommen. Unſer Ueberzeugungsgrund iſt dieſer: das bedingt Gute, der Gegenſtand und

Grund

Grund einer abgeleiteten Neigung, kann nichts anders, als ein *Mittel* zu einem abſolut Guten und deſſen Genuſſe ſeyn. Da ſich nun die Tauglichkeit, Wahrheit und Wichtigkeit der Mittel und Bedingungen aus der Natur desjenigen, dem ſie als Mittel dienen ſollen, erſehen läſst; ſo leidet es keinen Zweifel mehr: daſs wir die Wahrheit und Wichtigkeit der bedingten Güter aus den wahren abſoluten Gütern beurteilen und erprüfen müſſen. Ob eine Arzney ein wahres, ob ſie ein wichtiges Mittel der Geneſung ſey? das muſs der Arzt aus dem Daſein und aus der Beſchaffenheit der Krankheit, deren Wegräumung der Zwek der Arzney ſeyn ſoll, beurteilen. "Auch aus der eigenthümlichen Kraft der Arzney" werden Sie ſagen. Das eine ſchlieſst das andre nicht aus. Allein, laſſen Sie den Arzt immerhin die Kraft der Arzney ſtudirt haben: weiſs er nicht, *wozu* dieſe Kraft dienen ſoll, kennt er die Natur der Krankheit nicht; ſo wird er das Verhältniſs der Arzney, als eines *Mittels* (worauf es doch alles ankommt), ſicherlich niemals beſtimmen können. Die genaue Erkenntniſs von dem *Zweke* ſeines Mittels bleibt ihm alſo doch die erſte Sorge in der Heilkunſt.

Und

Und nun zu der Frage: auf welche untrügliche Weise lassen sich die richtigen Grundsäze der Güterschäzung, die zu einer gründlichen Besserung unsrer Neigungen so unumgänglich nöthig sind, aus der Natur herausfinden? Was können dergleichen Grundsäze wohl angeben? Ohne Zweifel nichts anders, m. Fr.! als *das wahre absolut Gute*, welches uns unsre Natur zum unveränderlichen Gegenstande und Grunde unsrer ursprünglichen Neigungen aufgestellt hat. Es können also solche Grundsäze nur *Angaben* und *Säze* seyn, *mit welchen das uns unmittelbar Gute erkannt wird.*

Wohl, werden Sie vielleicht sagen, dergleichen Grundsäze mögen freylich *in der Schäzung bedingter Güter* nothwendig seyn, und also *in der Verbesserung abgeleiteter Neigungen* einen unverkennbaren Werth haben. Aber wo bleiben die Grundsäze zur Beurteilung *absoluter* Güter, durch die wir die *ursprünglichen Neigungen* des Menschen zu behandeln im Stande sind?

Schwerlich, m. Fr.! daſs Sie gemeynt seyn können, unsre *ursprünglichen Neigungen* zu dem, was uns von Natur aus immer und ewig an sich selbst gut seyn kann, *zu verbessern*. Der Gedanke

wäre

wäre fast unverzeihlich, und mit dem ganz einerley: verbessern zu wollen, dass die Sonne leuchtet und wärmt; oder meistern zu wollen, dass sich der Körper zu dem ihm von seinem Schöpfer einmal vorgestekten Ziele neigt.

Was soll uns also die Nachfrage nach Grundsäzen, die zur Schäzung unsrer *absoluten* Güter dienen sollen? Wollen wir etwa die *Wahrheit* solcher Güter nach ihnen bestimmen? Das kann nicht seyn; denn diese Wahrheit ist die Gültigkeit jener Grundsäze, die uns zur Beurteilung bedingter Güter dienen sollen, selbst. Es löst sich folglich jene Ihre Frage nach Grundsäzen der Schäzung absoluter Güter in diese auf: welches sind die *richtigen* Grundsäze zur Schäzung mittelbarer Güter? und diese ist wieder mit folgender gleich bedeutend: was ist dem Menschen in Wahrheit *an sich selbst gut*? was hat ihm die Natur wirklich als *unmittelbaren Grund alles seines angenehmen Gefühls*, d. h. als ein absolutes Gut aufgestellt?

Hier stehen wir nun an der Grenze unsrer Untersuchung. Wollen wir, so lautet das Resultat derselben, unsrer Natur die richtigen Grundsäze der wahren Prüfung und Schäzung mittelbarer Güter

abler-

ablernen; so müssen wir nachforschen, was dem Menschen, seiner unveränderlichen Natur zu folge, *an sich selbst gut* sey? Und wollen wir dieses pünktlich treffen; so müssen wir *in einer wissenschaftlichen Gefühllehre den unmittelbaren Ursachen unsrer angenehmen Gefühle* nachgehen, und sie der menschlichen Gefühlkraft in ihren Gesezen ablernen. Der sehr einfache Grund dieser Lehre ist noch einmal dieser: weil *das Gute an sich* nichts anders seyn kann, als was einmal die Natur zur *unmittelbaren Ursache eines angenehmen Gefühls* gestempelt hat.

Eine kurze Uebersicht unsrer bisherigen Untersuchung dürfte Ihnen wohl, l. Fr.! nicht unangenehm seyn. Wir giengen davon aus: daſs eine gründliche und dauerhafte Beſsrung unsrer Neigungen von einer durch unsre *Natur* bewirkten *Aenderung unsrer Gedanken und Gefühle* derjenigen Güter, worauf unsre Neigungen gerichtet sind, abhänge. Diese Aenderung aber, fuhren wir fort, könne, wenn sie anders von Dauer und erspriesslich seyn solle, blos vermittelst einer von der Natur unsers Willens ausgehenden Schäzung der Güter zu Stande gebracht werden. Eine solche

Schä-

Schäzung sey nun nicht anders möglich, als durch Grundsäze der Güterschäzung, die wir aus unsrer moralischen Natur entlehnt haben. Dergleichen Grundsäze aber konnten, so fanden wir es, nichts anders, als Aussagen und Erkenntnisse von dem absolut Guten unsrer Natur seyn; weil sich aus diesem allein die *Tauglichkeit*, *Wahrheit* und *Wichtigkeit der bedingten Güter unsrer Neigungen* abnehmen und erprüfen lasse. Da nun aber, und das war unser Endurteil, das Gute an sich nichts anders seyn könne, als ein unmittelbarer Grund eines angenehmen Gefühls in uns; so habe uns die Natur keinen andern Weg, ihr die richtigen Grundsäze der Güterschäzung abzufragen, übrig gelassen, als den: daſs man die Gefühlkraft des Menschen untersuche, und nachforsche, welches ihre Geseze oder unmittelbaren Gründe, durch die sie zur Erzeugung angenehmer Gefühle gereizt wird, seyn mögen? kurz, worinnen die Natur unsrer Gefühlkraft bestehe?

Da Sie consequent sind, m. Fr.! und die Wahrheit eines Resultats nicht darnach abmessen, ob es eine nun einmal gefaſste Meynung bestätigen hilft, oder nicht? da Sie Sich vielmehr blos an die

Gründe halten, die in der Sache ſelbſt liegen; ſo darf ich keinen Augenblik zweifeln, daſs Sie von dem ſo ſehr verkannten Einfluſſe einer wiſſenſchaftlichen Gefühllehre in die richtige Güterſchäzung, und von da in die beharrliche Beſſerung unſrer Gemüthsneigungen, eben ſo feſt wie ich überzeugt ſind.

Bey dieſer Ueberzeugung dürfte es nun nicht ſchwer halten, Sie auch zu überzeugen, daſs unſer Königsberger Philoſoph, in ſeiner Grundlage der Moralphiloſophie, zum Behufe der richtigen Güterſchäzung ſehr wenig Befriedigendes zum Beſten gegeben habe. Bey Gelegenheit der Anzeige meiner Moral hat zwar ein Freund der Wahrheit, wofür ich ihn halte, in der O. D. Lit. Zeit. die Meynung geäuſſert: man komme in der Kantiſchen Schule auf die nämlichen Grundſäze der Güterſchäzung, welche Sie in meiner Moral, freylich nur zum Theil und noch nicht in dem hellſten Lichte aufgeſtellt finden, ohne ſie, wie es da geſchehen iſt, aus der Gefühllehre abzuleiten und zu begründen. Nur iſt zu bedauern, daſs der wohlmeynende Mann ſeine Meynung mit keinen Gründen unterſtüzte. Ich ſuchte ſie deswegen in den

Kan-

Kantischen Werken selbst auf, und fand, was ich Ihnen hier kürzlich mittheile.

Wenn Herr Kant das unmittelbare Gut des Menschen blos in die *Angemessenheit des Willens zu dem Vernunftgesetze der Allgemeingültigkeit* sezt; so ist er so weit entfernt, in diesem angeblichen Gute an sich irgend eine Quelle angenehmen Gefühls angeben zu wollen, dass er vielmehr ausdrüklich behauptet, es sey gar nicht erweislich, dass dieses Gut durch sich selbst ein angenehmes Gefühl gewähren könne. Durch diese Behauptung sezt er jenes sein Gut an sich offenbar in eine ganz andre Klasse, als die andern von ihm sogenannten mittelbaren Güter. Leztre sind ihm nämlich nur dadurch solche, dass sie sich als *Erwekungsgründe einer Lust* im Herzen beweisen. Es bleibt ihm also ein mittelbares Gut in seinem Werthe stehen, auch wenn es nie ein unmittelbares Gut für den Menschen gäbe. Das mittelbare Gut ist ihm nicht etwa dadurch ein *wahres* Gut, und, da wahre Güter auch wahre Neigungen begründen müssen, auch nicht Gegenstand einer wahren Neigung dadurch, dass es dem absoluten Gute behülflich ist; sondern blos dadurch, dass es in der

That ein angenehmes Gefühl verursacht. Der Werth und die Wichtigkeit eines solchen bedingten Gutes kann also in der Schule unsers Kants nicht nach der Grösse uud Wichtigkeit seines Beytrags und Vorschubs, den es dem absoluten Gute zu thun vermögend ist, ermessen werden; sondern blos darnach, ob es viel und dauerhafte Lust in dem menschlichen Herzen erweken kann. Um es kurz zu sagen, zufolge der Kantischen Angabe eines unmittelbaren und mittelbaren Gutes, und ihres Verhältnisses zu einander, ist der Mensch *berechtigt*, die mittelbaren Güter seiner Neigungen blos nach ihrem Beytrage zu seinem Vergnügen bald für vorzügliche, bald für minder wichtige Güter zu schäzen. Er ist dazu berechtigt, sag' ich; denn "es ist ihm eine ursprüngliche Anlage seiner Natur zu Theil geworden, vermöge welcher er einem immer grössern Maasse von Vergnügen nachstreben muss." Und was dem Menschen seine Natur auferlegt, das ist doch wohl Gebot und Berechtigungsgrund für ihn? Oder hat etwa die menschliche Natur in einigen Stüken einen Vorzug vor sich selbst? Der Mensch ist also berechtigt, zufolge der Kantischen Voraussezung die Aristippischen Grund-

Grundſäze der Güterſchäzung zu den ſeinigen zu machen. Das abſolute Gut des Herrn Kants gibt ihm zur Prüfung und Schäzung der bedingten Güter nicht den geringſten erweislichen Grund an die Hand. Denn, beſteht unſer Gut an ſich nicht blos dadurch, daſs wir die mittelbaren Güter mit ihrer Luſt *für gar nichts achten, damit ſie unſer Wollen um des Geſezes willen und aus bloſer Achtung gegen das Geſez nicht etwa ſtören mögen?* Können ſie alſo vor dem abſoluten Gute auch nur irgend einen Werth behalten? Können, dürfen Sie einen ſolchen Richter, der ſo, wie das Kantiſche Gut an ſich, alle übrigen Güter Ihres Herzens verurteilt, der ſie Kraft ſeiner Natur verdammen muſs, über Ihre Güter und Neigungen ſezen? über Ihre Güter, die Ihnen eine *gewiſſe* Anlage unſrer Natur, wie ſie Herr Kant nennt, die auf Erwerb des Vergnügens geſtimmt iſt, ganz anders ſchäzen und in einem weit annehmlichern Lichte ſehen läſst? — Wo wären denn alſo, m. W.! die annehmlichen Grundſäze der Güterſchäznng aus der Grundlage jener Schule? Das abſolute Gut, jene Willensgerechtigkeit um ihrer ſelbſt willen, läſst kein andres Gut dem Herzen ſich nähern, läſst

kein andres auch nur irgend einen Werth für unser Herz haben. Und doch soll auch das blose Maaſs von Luſt, das ſie etwa gewähren können, dieſer Ariſtippiſche Grnndſaz der Güterſchäzung, nicht gelten; weil auch er das Verderben der Willensgerechtigkeit um ihrer ſelbſt willen, alſo das abſolute Gut des Herrn Kants, nothwendig nach ſich ziehen würde. Kurz, wollen Sie Ihren Willen nach den mittelbaren Gütern und ihrer Luſt neigen laſſen; ſo können Sie die Willensgerechtigkeit, jene Angemeſſenheit des Willens zum Geſeze um ihrer ſelbſt willen, alſo das angebliche abſolute Gut, nicht erreichen. Wollen Sie umgekehrt die Willensgerechtigkeit, die Befolgung des Vernunftgeſezes um ihrer ſelbſt willen, alſo das abſolute Gut erlangen; ſo dürfen Sie gar nicht thun, als wenn es noch andre Güter gebe; ſo dürfen Sie den mittelbaren Gütern gar keinen Werth beylegen, und um ihrentwillen, *um der Luſt* willen, die ſie geben, alſo um desjenigen willen, was ſie zu Gütern macht, keine einzige Handlung vornehmen.

Das Abſolutgute, es angeſehen als eine unmittelbare Urſache des angenehmen Gefühls in uns, kann

kann alſo der einzige Grund, und die ausſchlieſſende Norm für die Schäzung mittelbarer Güter ſeyn. Für die Beurteilung der *Wahrheit* eines abſolut Guten kann es aber keinen Grundſaz geben, denn es muſs als ein ſolches in unſrer Natur *gegeben* ſeyn; wir dürfen bey ihm nicht mehr fragen können: warum iſt es ein Gut? warum iſt es eine Quelle angenehmen Gefühls? Sondern, wir haben in der Gefühllehre nur zu zeigen: *daſs* es als ein abſolutes Gut von der Natur aufgeſtellt iſt. — Allein auſſer dieſer Wahrheit des Guten an ſich bleibt uns an ihm doch noch eine Schäzung deſſelben übrig, nämlich die *Schäzung ſeiner Gröſſe und Wichtigkeit.* Dieſe Schäzung aber kann nach nichts, was auſſer dem abſoluten Gute läge, vorgenommen werden. Wollen Sie einen Maaſsſtab dieſer Schäzung haben; ſo müſſen Sie ihn *in dem Innhalte* eines ſolchen Gutes ſelbſt, in ſeinen Graden und Theilen ſuchen; Sie müſſen Sich aus dieſen ſeinen eignen Theilen eine Einheit, als einen Maaſsſtab, ſelbſt zuſammen ſezen, und auf dieſe Weiſe es durch ſich ſelbſt meſſen. — Wie ſich nun aber der Innhalt eines abſoluten Gutes und ſeine Theile ſicher und beſtimmt erkennen laſſen

 mögen?

mögen? das wird ſich nur alsdann erſt beantworten laſſen, wenn wir ein ſolches Gut ſelbſt haben kennen lernen.

Sind wir nun auch, m. Fr.! bis dahin gekommen, daſs wir vermittelſt der Gefühllehre ein und andres abſolute Gut entdekt haben; ſo dürfen wir uns noch gar nicht ſchmeicheln, das uns von der Vernunft geſtekte Ziel erreicht zu haben. Ein und andres Gut an ſich gibt auch nur den einen und andern Grundſaz der Güterſchäzung an die Hand. Aber mit ſolchem Stükwerk iſt der Vernunft und Wahrheit noch wenig gedient. Bey ihm *kann* nicht blos, ſondern es *muſs* wohl der Fall kommen, daſs dieſes und jenes bedingte Gut nach einem Grundſaze zu ſchäzen iſt, den wir, ſo lange wir uns der Vollſtändigkeit in der Aufzehlung ſolcher Grundſäze nicht befleiſsigen, unter unſerm Stükwerke nicht finden. Führe, ſo ruft uns deswegen die Vernunft zu, führe das gute Werk zur Vollendung! ſäume nicht, alle abſolute Güter der Natur, und mit ihnen die ſämtlichen ächten Grundſäze der Güterſchäzung zu erforſchen! Sicherlich, m. Fr.! daſs ſich die Vernunft für unſern Ungehorſam gegen dieſes ihr Gebot empfindlich rächt.

Ienes

Ienes Gefühl der Unwissenheit, der Hemmung und Unbeholfenheit in den Angelegenheiten unsers Herzens und seiner Neigungen können zum Beweise dienen. — Wie sich jenes Gebot erfüllen lasse? kann nunmehr kaum die Frage bey Ihnen seyn. Sind und können die absoluten Güter nichts anders, als unmittelbare Gründe angenehmer Gefühle seyn; nun so ist keine andre Vorkehrung, die vollständige Anzahl dieser Güter, und mit ihnen die ganze Summe von Grundsäzen der Güterschäzung zu finden, als diese möglich: das ganze Gefühlvermögen des Menschen auszumessen, d. h. *alle* absoluten Gründe oder Geseze, wodurch unsre Gefühlkraft zur Erzeugung der Gefühle vermocht wird, aufzusuchen, und pünktlich anzugeben.

Möchten Sie vielleicht nun auch sogleich in das Geschäft der Güterschäzung eingeweiht werden? Möchten Sie vielleicht auf der Stelle schon die *Anwendung* der auf die vorbeschriebene Weise gefundenen Grundsäze näher kennen lernen, und sehen, wie thunlich die Aenderung unsers Gemüths, und die Leitung unsrer Neigungen mit ihrer Hülfe sey? — Ich könnte es Ihnen nicht verdenken; eine so wichtige Sache muss uns wohl sehr am

Herzen liegen. Allein, Sie werden mir den Vorwurf, als ob ich Sie auf halbem Wege wolle stehen lassen, schwerlich machen, m. Fr.! wenn Sie bedenken, daſs Ihr Wunsch, in der Kunst der Güterschäzung ein Eingeweihter zu werden, vor jezt noch um vieles zu früh komme. Wir können nicht eher fliegen, m. B.! als nachdem wir Flügel haben; und ich hatte ihnen nur versprochen, zu zeigen, was und wie es anzufangen sey, wenn wir der Natur die uns nöthigen Flügel abgewinnen wollen. — Allgemeine leere Formeln zur Güterschäzung kann ich Ihnen zwar auch jezt schon geben. Allein, bestimmte erweisliche Grundsäze lassen sich nur alsdann geben, wenn wir zuvor das Feld der Philosophie der Gefühle mit einander durchgearbeitet haben werden. Alsdann erst werden wir genau bestimmen können, *in welchen mannichfaltigen Beziehungen Dinge als Mittel und Bedingungen unsrer absoluten Güter* vorkommen, und als solche, ihrer Tauglichkeit wegen, erprüft und geschäzt werden können? Alsdann, das verspreche ich Ihnen auch zum voraus heilig, alsdann werden wir auch im Stande seyn, eine durchaus beruhigende Theodicee auf unbewegliche Grund-

säze

ſäze zu erbauen, eine Theodicee, die ſich mit der Gewiſsheit ſchlieſst: daſs es die Gottheit in keinem Winkel der Erde an Verbreitung wahrer Güter habe fehlen laſſen; daſs ſie vielmehr alles, was uns umgibt, ſicher darauf angelegt habe, daſs unſre abſoluten Güter, dieſe Quelle unſrer ganzen Seligkeit, zum vollen Wachsthum kommen können. —

Neunter Brief.

Gab es irgend einen Streit in der Moral, m. Fr.! der das Bedürfniſs einer wiſſenſchaftlichen Gefühllehre ins helle Licht ſezte, und gleichſam vor die Augen legte, ſo war es der *über die natürliche Verbindung der Tugend mit der ſogenannten Glükſeligkeit.* Man weiſs in der That nicht, ob man mehr über die Gebrechlichkeit des menſchlichen Scharfſinns, oder über Eigenliebe klagen ſoll, wenn man bemerkt, daſs bey alle dem jenes Bedürfniſs gefliessentlich weggeſchoben, und lieber dem Spiele der Meynungen nachgegangen, als dem Winke der Natur Folge geleiſtet wurde.

Ohnſtreitig iſt dieſer Streit einer der wichtigſten, die geführt werden können. Er gilt mehr

als

als Eines Reiches Wohlfarth. Durch ihn ſoll der Werth der Tugend, der Tribut der Liebe, den man ihr geben kann, und ihre unverbrüchliche Heiligkeit für alle Nationen und Zeitalter entſchieden werden. Die endlichen Abſchlüſſe dieſes Streits, wenn ſie anders unter dem Vorſize der Vernunft und Natur des menſchlichen Herzens abgefaſst worden ſind, müſſen im Archive der Menſchheit, früher oder ſpäter, für tauſende und abermal tauſende wuchern, auch zu der Zeit noch wuchern, wenn vielleicht die mit ſo viel Pompe beſchwornen Friedensſchlüſſe mächtiger Nationen, vom Moder verzehrt, kaum für den neugierigen Geſchichtsforſcher noch einiges Intereſſe haben.

Der — *Glükſeligkeit* — wollen wir einſtweilen die Göttin nennen, huldigen Menſchen aus allen Zonen, von allen Sprachen und Farben. Verheiſt ihnen irgend ein wohlthätiger lebendiger Glaube, daſs nur allein der *Weg der Tugend* zu ihrem Heiligthume führe; ſo drängen ſich Millionen, wie begeiſterte Pilgrime, auf dieſem Wege zuſammen. Wo aber nicht; ſo ſteht er ſicher verlaſſen und öde, und wird höchſtens nur von ſolchen einſamen Wallern beſucht, die ſich entweder,

wie

wie Socrates, eines befondern Genius zu rühmen haben, oder die von einem dankenswerthen Ungewitter dahin verfchlagen worden find, und von den fanften Stralen der neuen Sonne, welche fie da befcheint, wie von geheimen Seilen der Liebe auf der neuen Bahn fortgezogen werden. —

Wollen wir, m. Fr.! die Menfchen zur Fahne der Tugend verfammeln; fo mufs es unfre erfte Sorge feyn, ihnen jeden andern geglaubten Schleichweg zum Himmel abzufchneiden. Aber ja *nicht verbotsweife*, nicht etwa mit einem drohenden am Eingange angehefteten Anfchlage. Wir müffen dabey der alten Wahrheit eingedenk bleiben:

nitimur invetita femper, cupimusque negata.

Die Ueberliftung fchmeichelt nämlich dem menfchlichen Herzen, und die Einbildungskraft erbaut auf geheimgehaltene Orte und an verbotene Wege romantifche Thäler und Schlöffer, welche weit bezaubernder und anzüglicher find, als unfre Drohungen, die noch überdiefs von jenen Einbildungen Lügen geftraft werden, jemals abfchrekend feyn können.

Neh-

Nehmen Sie, m. Fr.! diese Behauptung getrost als baare Wahrheit an, und legen Sie doch ja den Einbildungen der Menschen nicht zu wenig Reiz und Kraft bey. Bedenken Sie, dass solche Einbildungen die auf Schmeicheleyen so ganz abgerichtete Eigenliebe auf ihrer Seite haben, welcher gegenseitig unsre Drohungen Abbruch thun. Und nun nehmen Sie noch dazu, dass sich selbst die Vernunft gegen unsre Drohungen bewaffnet; indem sie die vielen Erfahrungen, dass es unter Menschen auch Lügner und Betrüger gibt, unsern Drohungen entgegengesezt, Das gibt einen für unsre Abmahnungen gefährlichen Schluss. Und in der That, ich wenigstens wollte es nicht unternehmen, dieses Schlusses wegen mit den Menschen zu rechten. Nicht als wenn ich von der Gültigkeit desselben überzeugt wäre; sondern aus dem einfachen Grunde: weil er gewöhnlich im Menschen zu tief liegt, und in solchen geheimen Winkeln der Seele abgefasst wird, wo ihn unser Scharfsinn und unsre Prüfung so leicht gewiss nicht erreichen kann.

Ich unterhalte Sie von dieser Anstalt, den Tugendweg durch Drohungen zu bevölkern, deswe-

gen

gen so lange, weil sie die bequemere ist, und uns mehr zur Hand liegt — "und aus eben diesem Grunde von den Führern der Menschen zuerst ergriffen, und am längsten unterhalten wird" — dieser Schluſs trügt nicht leicht.

"Aber wie dann, wenn wir im Namen Gottes zu den Menschen sprechen, und sie mit *seiner* Stimme zur Tugend rufen?" — Erinnern Sie Sich, m. Fr.! der Geschichte am Berge Sinai! Die Stimme Gottes donnerte mächtig in die Herzen der Israeliten; und doch war die Furcht und Hoffnung, die sie auf die Wege des Rechts leiten sollte, nur eine augenblikliche Frucht. Und wir — können nicht so, wie Moses, vor dem Angesichte der Menschen zu der gegenwärtigen Gottheit aufsteigen, und ihre Gebote an sie, unmittelbar aus ihren Händen empfangen, aufweisen. Wir haben kein leuchtendes Angesicht, das den Glanz des göttlichen Schrekens abstralte, zur Befestigung des Glaubens zu bedeken. Uns verbürgt kein einziger sinnlicher so offenbarer Beweis, wie ihn Moses führen konnte, unsre Gesandschaft. Wir sind und bleiben in den Augen der Menschen Menschen, und unsre Stimme klingt in ihren Ohren wie Menschenwort.

ſchenwort. Wir können nicht einmal unſre *ſchriftlichen* Documente, ich meyne die chriſtlichen Wunder, den Moſaiſchen Wundern in Abſicht der Stärke, Glauben zu bewirken, an die Seite ſtellen. Die leztern wirkten gegenwärtig; jene müſſen erſt durch viele Iahrhunderte hindurch wirken, bevor ſie den Geiſt jeztlebender Menſchen treffen, und, Sie wiſſen es ſchon aus der Erfahrung, ſchwach treffen können. — Und, gehen Sie ſelbſt in die Geſchichte Ieſu zurük! Auch er der Gottesmann, ausgerüſtet mit Gotteskraft in Worten, Beyſpiel und Thaten, rufte ſeine Zeitgenoſſen mit der rührendſten Stimme ſeines Vaters zur Tugend; — aber wer glaubte ſeiner Predigt? wie viel *wahrhaft Tugendhafte* — verweilen Sie doch mit Ihrer Aufmerkſamkeit bey dieſem Punkte! — hat *er ſelbſt* zu ſeiner Heerde verſammelt, *durch ſeinen Ruf von Gott* verſammelt? Und das bey einem Volke das von jeher in einem Glauben an auſſerordentliche Geſezgebung und Regierung geübt war; bey dem dieſer Glaube noch überdieſs durch eine Menge ſinnlicher, kräftiger Beweiſe verſtärkt werden konnte. —

So

So ſehr es uns ergözen muſs, m. Fr.! wenn wir bemerken, wie ſich die Ohren und *Herzen* der Menſchen zu einem Manne neigen, der im Namen Gottes redet, weil er zugleich die Sprache der Gottheit, die in unſern Herzen ſpricht, zu führen weiſs; ſo wenig können wir es denn doch auch miſsbilligen, wenn ſich die *Vernunft* des Menſchen, dieſe autoriſirte Gebieterin unſers Herzens, gegen diejenigen, die im Namen Gottes gebieten, auflehnt, und ein Miſstrauen gegen ſie erwekt. Denn, bedenken Sie wohl, was alles ſolche Männer mit dem göttlichen Siegel der Wahrheit verſiegelt haben, und noch verſiegeln könnten! was ſie aus den Menſchen, die ſich ihnen ſo gar leicht auf Treu und Glauben ergeben, gemacht haben, und noch machen könnten! — Da die Gottheit ihre Kinder gegen ſolche Prometheus *nicht unmittelbar* ſichert; ſo ſagen Sie, was aus den Menſchen werden wollte, wenn ihre Vernunft und ihr Miſstrauen, das freylich auch zuweilen in Verſtoktheit ausarten mag, ihnen zu keiner Wehr und Waffen diente? Wer nicht ſelbſt gern ein Gott unter Menſchen ſeyn will; wer ſich durch ſeinen heiligen Eifer nicht verblendet, wenn er *ſeine* Schöpfung un-

ter den Menſchen nicht vollbringen kann: der wird bald einſehen, daſs die Gottheit das menſchliche Herz an ſeine eignen Geſeze gebunden habe; daſs ſie es ihm zur heiligen *Natur* machte, gegen alle *fremde* Befehle, das heiſt, gegen alle, die nicht aus dem *eignen* Herzen flieſsen, unbiegſam und ſtörriſch zu ſeyn. Dieſe Natur des menſchlichen Herzens für Bosheit und verſtokten Sinn ausſchreyen, kann nichts anders heiſen, als die Gottheit, ihren Urheber, läſtern. Daſs dieſs in der Natur unſers Herzens wirklich liege, hätte ſchon längſt daraus einleuchten ſollen: daſs keine einzige Handlung des Menſchen, wenn ſie nicht aus ſeinem eignen Herzen entſprungen, kurz keine *freye* Handlung iſt, jemals für *Tugend* gelten könne. Geſezt alſo, wir könnten die Menſchen nun auch wirklich, gegen die Natur ihres Herzens, dahin bringen, daſs wir ſie *fremden* Befehlen zu folgen angewöhnten; dahin, daſs ſie aus Verlangen zu göttlichen Gaben, die wir ihnen als Lohn ihres Gehorſams vorhalten, die aber ihr Herz nicht kennt, oder aus Furcht vor den Uebeln, die wir über ſie als Widerſpänſtige von der Gottheit verhängen laſſen, von welchen das natürliche Herz

auch

auch nichts weiſs, zuweilen wirklich handelten; würden wir uns auch in Wahrheit rühmen können, daſs wir die Menſchen *zur Tugend* geleitet hätten? Viele ſcheinen es zu meynen; allein die Wahrheit iſt gewiſs nicht in ihnen. Sie nehmen in ſolchen Fällen *geſezmäſsige*, vielleicht auch in mancher Rükſicht *nüzliche* Handlungen für *geſezliche*, *tugendhafte*, *verdienſtliche* Handlungen an; ſie begnügen ſich blos damit, daſs der *Buchſtabe*, aber nicht der *Geiſt* des Geſezes erfüllt werde. Dieſes Trugwerk des Herzens, worauf ſo manche, gleich als wäre es recht wohl gethan, losarbeiten, hat ſicherlich der Tugend mehr geſchadet, als ſonſt etwas. Die menſchlichen Gemüther wurden dadurch übertünchte Gräber der abgeſtorbnen Tugend; denn der Buchſtabe des Geſezes tödtet die Tugend. Die für Tugend gehaltenen guten Regungen des Herzens wurden jezt ein Spiel des Zufalls; denn die moraliſche Natur wurde, durch jenes angebrachte *äuſsre* Triebwerk, ich meyne durch die vorgeſpiegelten *äuſſern* Belohnungen und Strafen, aus ihren Angeln gehoben, und jedem ſchmeichelnden Lüftchen Preiſs gegeben. Der Buchſtabe des Geſezes, an den das Herz gewöhnt wur-

de, diente allen Arten von Leidenſchaften zur Beſchönigung; denn der Geſezesbuchſtabe iſt zufrieden, wenn er nur erfüllt wird, ſchon alsdann verſpricht er ſeinen Lohn; er mag nun zum Vortheil dieſer oder jener Neigung erfüllt worden ſeyn.— Und bey alle dem wird nicht einmal die Natur des menſchlichen Herzens ein ſolches Unternehmen, das nur auf *buchſtäbliches*, *geſezmäſiges* Handeln angelegt iſt, begünſtigen; wir werden nämlich mit dem göttlichen Geſezesbuchſtaben, und mit dem an ſeine Erfüllung gehefteten Lohne, nicht einmal im Stande ſeyn, einer und der andern Leidenſchaft des Menſchen oft zu ſchmeicheln, dadurch zu ſchmeicheln, daſs wir an die Haltung deſſen, was der Buchſtabe ſagt, die *Erfüllung einer ſeiner Neigungen* binden. Denn, wollen wir die Macht ſeiner Neigung wirklich auf die Seite des Geſezes lenken; ſo müſſen wir nothwendig *einen feſten Glauben* in ihm erweken, *daſs ſeine Neigung in der That durch die Befolgung des Geſezes ihre Rechnung finden werde.* Laſſen wir es an dieſem Glauben fehlen; ſo können Sie eins gegen tauſende wetten, daſs das göttliche Geſez unerfüllt bleibe, weit mehr unerfüllt, als ein menſchliches Gebot,

an

an dessen Erfüllung der menschliche Gesezgeber den verheissenen Lohn gleich anknüpfen, und dadurch sein Versprechen auf der Stelle bewähren kann. Wie wollen wir es aber nun anfangen, in dem Menschen *einen festen Glauben an die göttliche Erfüllung seiner Neigungen hervorzubringen?* Wie den Menschen glauben machen, dass ihnen blos um der Befolgung eines Gesezes willen mit *solchen* Gütern von Gott gelohnt werden werde, welche ihre Begierden fodern, und gewöhnlich auf der Stelle verlangen? Können wir etwa einen solchen Glauben durch Machtsprüche bewirken? Hat er nicht die *Vernunft*, die *Erfahrung*, ja die *Gottheit selbst gegen* sich? — Diese leztre Frage ist zu wichtig, m. B.! um sie nur obenhin zu berühren. Lassen Sie uns ihr eine eigne Betrachtung widmen; diess um so mehr, da in ihr zugleich die Frage, mit der wir uns eben beschäftigen wollen, enthalten ist: in welcher Verbindung die Tugend mit der sogenannten Glükseligkeit stehe? Ob diese Verbindung durch eine besondre Dazwischenkunft der Gottheit bewirkt werde, oder nicht? — Es haben schon manche vor uns eine gute Seite dieser Verbindung auszuspähen gesucht; auch in den

neueſten Tagen hat ihr Herr Kant das Wort geredet; und faſt allenthalben ſcheint man den Glauben an ſie als die Grundfeſte der Tugend und Religion angeſehen wiſſen zu wollen; und bey alle dem gibt es wichtige, ſtatthafte Gründe, m. Fr.! nach deren Erwägung Sie ſchwerlich werden umhin können, zu glauben, daſs die Annahme einer ſolchen Verbindung für Tugend und Religion höchſt verderblich ſey. Ich bitte Sie, dieſe Gründe mit aller der Aufmerkſamkeit, die die Sache derſelben verdient, mit mir durchzugehen, und alsdann zu ſehen, wohin ſie uns führen werden.

Bevor wir aber zu unſerm Vorhaben ſchreiten, iſt es nöthig, uns über den beſtimmten Sinn dieſer Lehre zu vereinigen. — Wenn man von der Verbindung der Glükſeligkeit mit der Tugend vermittelſt der Gottheit redet; ſo behauptet man: daſs die Gottheit die Welt ſo eingerichtet habe, daſs dem Menſchen für ſeine Tugend ſo viel angenehmes Gefühl zu Theil werde, als das Maaſs ſeiner Tugend austrägt. Bey dieſen tugendbelohnenden Gefühlen dürfen wir nun aber nicht etwa an jene Freuden denken, mit welchen vielleicht den Menſchen die Natur ſeines eignen Herzens belohnt;

und bey jener göttlichen Einrichtung auch nicht an eine göttliche Bildung unsers Herzens, vermöge deren es nach Maaſsgabe unsrer Tugend sich von selbst öfnet, und aus eigner ihm verliehener Macht Heiterkeit und Freude über uns ausgieſst. Denken und glauben wir das leztre; so glauben wir eine *Selbstbelohnung der Tugend*; dieser Glaube ist aber das gerade Gegentheil jenes Glaubens, von dem wir reden. Zufolge eben jenes zuerst genannten Glaubens müssen wir also annehmen, daſs die Gottheit alle Dinge, die ausser dem Tugendhaften liegen, so angeordnet habe, daſs sie sich nach Maaſsgabe seiner Tugend gleichsam um ihn herumversammeln, und ihn mit so viel Freude erfüllen, als seine Tugend werth ist. Wir müssen annehmen, daſs Gott die äussern Dinge so eingerichtet habe, daſs sie sich von der Tugend eines Menschen, gleich als von einem bald gröſsern bald kleinern Magnete, anziehen lassen, und seinem Herzen, ich weiſs nicht nach welcher in ihnen liegensollenden Regel, den Tribut der Tugend, den ihr schuldigen Antheil an den Freuden des Lebens, abzugeben bereit sind. Wir müssen endlich annehmen, daſs die Gottheit in die äussern Dinge eine Zauberkraft

gelegt habe, vermöge welcher ſie, dem Stabe Moſis gleich, das Herz des Tugendhaften, dieſen an ſich ſelbſt unergiebigen Felſen, zu einem lebendigen Quell von Freuden, der ohne Zuthun und Hülfe des Tugendhaften und ſeiner Tugend quillt, umſchaffen können. — Gegen dieſe Lehre, die nur ſonſt nicht ſo hell und klar, aber deswegen nicht anders klingt als hier, ſtehen nun folgende Beweisthümer auf:

Erſtlich, ſie wird dem Tugendeifer ſchon dadurch nachtheilig, daſs ſie an ſich *unerweislich* iſt; daſs eben deshalben auch der Glaube an ſie überhaupt nur *zufällig* und *ſchwankend* ſeyn kann.

Die Menſchen ſollen nämlich, dieſer Lehre gemäs, das Tugendgeſez unter dem Einfluſſe der Hoffnung erfüllen: daſs ihnen von Gott für ihre Tugend mit Gaben *äuſsrer Güter* werde gelohnt werden. So bald dieſe Hoffnung von ihnen weicht; ſo bald muſs auch ihr Tugendeifer erkalten. Eben ſo wie eine Pflanze, der Sie die Wärme nehmen, nicht mehr treiben kann; oder wie Ihre Uhr ohne Gewicht und Feder ſtille ſtehen muſs. Daſs es aber den Menſchen an jener lebendigen Hoffnung häufig fehle, bezeugt Ihnen ſchon die Erfahrung;

und

und bald ſollen Sie auch ſehen, daſs ſie der Natur nach kein *bleibendes* Eigenthum des Menſchen werden *könne*. Daraus können Sie Sich alsdann zum Theil erklären, warum jene ſo geprieſene Lehre unter den Menſchen ſo wenig gute Werke hervorbringt; ja in Vertrauen auf die gute Sache, deren Parthey ich gegenwärtig nehme, kann ich es auf mich nehmen, zu erweiſen: daſs ſelbſt die mehrſten guten Handlungen, die man aus jener Lehre ableitet, mehr auf Rechnung der urſprünglichen eignen Kraft des menſchlichen Herzens, als auf Rechnung der Fruchtbarkeit jener Lehre geſchrieben werden müſſe. Dieſe Behauptung kann Sie nicht befremden; Sie müſſen ſchon wiſſen, wie manches einer Sache, um ihr nur zu Gunſten zu reden, zugeſchrieben werde, wovon ſie nie Urſache werden kann. Und daſs eben dieſes nicht auch jener Lehre wiederfahren ſey; dafür kann uns wenigſtens eine herrſchende, tiefe, genaue Einſicht in die Natur des menſchlichen Willens und ihre eigenthümliche Werkſtatt ſicherlich nicht bürgen; denn die Eingeſchränktheit dieſer Einſicht leidet keinen Zweifel.

Davon alſo, daſs mit dem Glauben an jene Lehre auch die auf ihn gebaute Tugend ſinke, ſind Sie leicht überzeugt. Aber, wie wird es nun zu beweiſen ſeyn, daſs dieſer Glaube auf einem äuſſerſt ſchwachen Grunde beruhe? Laſſen Sie uns alle möglichen Stüzen, die man ihm geben kann, in Augenſchein nehmen, und unterſuchen; es müſste alles unſer Erkennen trügen, wenn wir hier keine Ueberzeugung erlangen ſollten.

Zuerſt finden wir *im menſchlichen Herzen ſelbſt* für dieſe Lehre und ihren Glauben keinen ſichern Grund. Die Meynung, daſs die Einrichtung unſers Herzens dieſen Glauben begünſtige, konnte nur durch Trugſchlüſſe erhärtet werden. Im Grunde muſs es *dagegen* ſtimmen; und wo es noch nicht geſchieht, da liegt es an Miſsverſtändniſſen, die ſich in ſehnliche Wünſche eingehüllt haben, und unter dieſem erborgten Gewande ſich für Wahrheit anſehen laſſen. Ich will mich ſogleich darüber mehr erklären.

Sie können dafür, daſs Ihr Herz für eine genaue Verbindung der Tugend mit der Glükſeligkeit ſtimme, nur folgende Alternative anführen: Entweder iſt dieſe Verbindung *in einer urſprünglichen*

lichen Einrichtung Ihres Herzens gegründet, in einer Einrichtung, der zufolge in Ihnen die Tugend nicht anders als Ursache, und Lust und Freude als Wirkung derselben erscheinen kann; — oder Sie haben sie Ihrem Herzen, das von sich selbst und von seiner ursprünglichen Natur her von einer solchen Verbindung nichts weiss, *aus ihren Erfahrungen* angelernt, aus Ihren Erfahrungen des Weltlaufs, die Ihnen dafür bürgen, dass die Sie umgebende Natur und Ordnung der Dinge eine solche Verbindung gestiftet habe, und ihr in allewege treu bleibe.

Mit diesem Oder werden Sie, das darf ich wohl geradezu annehmen, nichts zu schaffen haben wollen; das widerlegt sich von selbst in jeder Stunde unsers Lebens. Das Glük gesellt sich zu dem rechtschaffnen Manne oft minder, als zu dem abgewizigten schlauen Bösewichte; dagegen mag man sagen was man will, die Wahrheit solcher Erfahrungen läuft einem immer wieder in die Hände. Und *einzelne* Beyspiele vom Gegentheil berechtigen uns doch wohl nicht, sie als ein *Gesez der Natur* aufzustellen und zu glauben? Auch würden Sie den Schluss, der unter der Voraussezung,

dass

dafs jene Verbindung ein der Erfahrung abgelerntes Naturgesez sey, untrüglich seyn würde, Iedermann sehr verargen: Wo viel Glüksgüter sind, da ist auch viel Tugend und Rechtschaffenheit.

"Es werde sich schon die Natur und der Weltlauf dahin auflösen," sagt man zwar, dafs Tugend und Glükseligkeit in paaren giengen." Das läfst sich wohl sagen und hören; aber auch glauben?— Woher in aller Welt die Beweisgründe dazu nehmen? Kennen wir die Zukunft anders woher, als *aus dem vergangnen und gegenwärtigen Weltlaufe?* der gibt uns, wie es jeder weifs, keinen Grund des Glaubens und der Hoffnung.— *Aus der Gerechtigkeit Gottes?* Davon wollen wir hernach einige Worte mit einander reden. Indessen schauen Sie doch nur, auch in Rüksicht *dieser* vorgeblichen Gerechtigkeit, wieder auf den Weltlauff, der Ihnen vielleicht schon als der einzige Beweis dessen, was uns Gott ist und seyn kann, gilt und zu statten kommt.

Aber, vielleicht findet sich in unserm eignen Herzen, und in seiner ursprünglichen Einrichtung, jener Beweisgrund für einen Zusammenhang der Tugend mit der Glükseligkeit vermittelst der Gott-

heit.—

heit. — Gerade das Gegentheil, m. Fr.! Ist nämlich unsere Seele von der Art, dass sie uns, *blos aus sich selbst*, ein vollgültiges Zeugniss für jene Verbindung der Tugend mit der Beseligung hergibt; so ist ja eben daraus offenbar, dass diese aus und durch unsre Seele selbst beglaubigte Verbindung *auch in ihr selbst*, ich meyne in unsrer Seele, statt finde, und dass sie diesen Zusammenhang *durch sich selbst* hervorbringen könne. So haben wir ein Zeugniss für eine *innre*, *Selbstbelohnung* unsrer Tugend; aber keines für eine *äussre*, keines für eine solche Belohnung, die im Genusse äussrer, von dem Weltlauffe und dessen Gebieter zugemessener, Güter besteht. Für diese leztre Belohnungsart der Tugend kann unsre Seele aus und von sich selbst nicht sprechen; von äussern Dingen und Gütern, von ihrem Zusammenhange mit ihr und ihrem Thun kann sie von ihr selbst allein nichts wissen, davon muss sie sich schlechterdings nur *vermittelst der äussern Erfahrung* belehren. Also, ich wiederhohle es mit Fleiss, von einer Verbindung der Tugend mit der Glükseligkeit, die durch Etwas ausser unsrer Seele vorhandenes gestiftet werden soll, von einer solchen äussern Be-

lohnung

lohnung kann nun einmal unſer Geiſt aus ſich ſelbſt kein Zeugniſs ablegen; denn dasjenige, wovon er einen Beweisgrund blos aus ſich her ſoll nehmen können, muſs nothwendig in ſeiner urſprünglichen, ihm eigenthümlichen Natur und Einrichtung liegen und gegeben ſeyn. Von dem, was auſſer ihm liegt, kann er nur durch Erfahrung belehrt werden; — es müſste denn ſeyn, daſs es auf *ein blos Gedenkbares*, und in unſerm Falle auf eine blos *gedenkbare Verbindung unſers freyen Handelns mit äuſſern Gütern und ihrer Luſt* abgeſehen ſeyn, daſs blos von dieſer die Rede ſeyn ſolle, wenn gefragt wird, ob unſer Geiſt aus ſich ſelbſt für eine ſolche Verbindung ſpreche? Aber was kann uns an einem *Zeugniſſe des Herzens für eine blos gedenkbare äuſsre Belohnung* gelegen ſeyn? für eine blos gedenkbare, deren *Wirklichkeit* aber durch die tägliche Erfahrung widerlegt wird? — Sollte alſo wohl Herr Kant, der eine ſolche *äuſsre* Verbindung zwiſchen jenen beyden Stüken *a priori*, d. h. aus der bloſen Natur unſrer Seele, beweiſen will, einen wirklichen Ueberzeugungsgrund haben finden und vorweiſen können? Davon in der Folge ein mehreres, m. Fr.!

Ange-

Angenommen denn, daſs das menſchliche Herz von ſeiner eignen Natur aus für eine Verbindung der Tugend mit Beſeligung ſtimmte, — und das wird uns niemand widerlegen, auch wenn wir weiter keinen Beweis dafür aufbringen könnten, als den, daſs uns allen ein Gedanke von der Nothwendigkeit einer Belohnung der Tugend, den uns die äuſsre Erfahrung, die von einer nothwendigen Verbindung zwiſchen beyden nicht das mindeſte weiſs, nicht gegeben haben kann, beywohnt. — Was dann? Nun ſo iſt es wahr, was oben behauptet wurde: das menſchliche Herz ſtimmt von Natur *gegen* allen Glauben an eine *äuſsre* Belohnung der Tugend, eben weil es *nur* für eine *innre*, oder für *Selbſtbelohnung* derſelben geſtimmt iſt. — Wie wollen Sie aber alsdann gegen dieſe Stimme der Natur Ihren Glauben an eine äuſsre Belohnung erhalten? Iſt es möglich, daſs Sie mehr als ein Blendwerk von Meynungen zu Gunſten eines ſolchen Glaubens aufbringen können? als ein Blendwerk von Trugſchlüſſen, das Sie immer nur der Natur zum Troze geltend machen müſſen, das aber in jeder trüben Nacht des Unfalls von der erwekten Macht Ihres eignen Herzens wieder zerſtört

ſtört wird? Und, o m. Fr.! der Eigenſinn des Menſchen wird bald müde, ein ſolches einmal zernichtetes Blendwerk wieder aufzubauen; er wird deſſen müde und unfähig. Woher ſollte ihm auch der Muth dazu kommen? Aus dem Herzen nicht, aus der Erfahrung nicht — die übrigen Quellen laſſe ich Ihnen. Und wehe dem Herzen, dem zum Betriebe ſeiner Tugend nichts mehr übrig iſt, als ein Schatten von Blendwerk, hinter dem lauter geſtürzte Hoffnungen jammern! — Ich glaube, man hat in der Welt noch wenig erfahren, oder man iſt äuſserſt unachtſam auf ſich ſelbſt geweſen, wenn man dieſen traurigen, oft verzweifelten Zuſtand, in den uns jener Glaube an äuſsre Belohnung verſezt, nicht aus ſeiner eignen Geſchichte hervorrufen, und zum Belege der Wahrheit obiger Prophezeihung aufſtellen kann. —

"Wie kam es aber, werden Sie mir erwiedern, daſs ſich der Glaube an eine *äuſsre* Belohnung der Tugend unter den Menſchen ſo weit ausgebreitet hat? Wie hat er ſich ſo viele Iahrhunderte hindurch erhalten können, wenn er doch, wie Sie zu erkennen geben, weder in noch auſſer uns Haltung findet?"

Ich

Ich danke es Ihrem Genius, m. Fr.! daſs Sie nicht aus der Schule derer ſind, welche es bequem finden, von der *Allgemeinheit* der Annahme einer Behauptung, die ſich noch auſſerdem blos in Gedanken, aber nicht in der Erfahrung findet, auf die Gültigkeit und Wahrheit einer ſolchen Behauptung zu ſchlieſſen. Eben als wenn ſich für Trug und Schein, ſowohl in den ein unabſehliches Zeitalter hindurch dauernden Grenzen unſrer Geiſteskultur, als auch in den äuſſern Verhältniſſen und Umſtänden, nicht auch eine lange Epoche herauf *Scheingründe erhalten* könnten. Iſt es doch nicht lange her, daſs der Glaube an den Lauff der Sonne, an unmittelbare Einwirkung höherer Geiſter — aufgehört hat, allgemein zu ſeyn, allgemein in dem Sinne, in dem irgend ein Glaube allgemein ſeyn kann. — Doch, Sie wollen eine Erklärung von der langedauernden Erſcheinung jenes Glaubens haben; Sie wollen mit den Quellen, und mit dem Gange menſchlicher Meynungen vertrauter werden; und erwarten keine bloſe Entkräftung jenes Schluſſes, den Sie vielleicht ſchon längſt unter die Errata der Logik gezählt haben.

Sie wiſſen, m. Fr.! wie frühzeitig dem Menſchen daran gelegen ſeyn muſste, Veranſtaltungen zu treffen, wodurch nüzliche Handlungen auch *äuſsre* Reize, und ſchädliche Unternehmungen *äuſsre* Abſchrekungen erhielten. Die *innern* Reize und Furchten, die ſich das menſchliche Herz durch ſich ſelbſt bereitet, erwachten, durch eigne Kraft aufgewekt, nur allmählig. Es gehörte eine gröſsre Kunſt dazu, ſie in der Stärke in ſich ſelbſt zu erweken, daſs ſie über täuſchende Leidenſchaften ſiegen konnten, als ſich der Menſch, der noch an dem Aeuſsern klebt und ſich mehr noch von äuſsern Dingen aufweken läſst, zutrauen konnte. Mit dergleichen Veranſtaltungen alſo wollte man der Natur des menſchlichen Herzens zu Hülfe kommen. Man that ſehr wohl daran; es bedurfte einer äuſsern Beyhülfe. Aber man irrte ſich dabey darinnen, daſs man nun die äuſsern Güter, dieſe Erwekungsmittel der Gefühle, welche meiſtens Scheingüter waren, daſs man dieſe Scheingüter, welche man an vermeinte gute Handlungen knüpfte, *für Belohnungen* derſelben hielt und anſah. Dafür konnten ſolche Güter vor dem Richterſtule des menſchlichen Herzens, wenn anders die Ver-

nunft

nunft mit den Naturgesezen unsers Herzens den Vorsiz hatte, nie gelten. Höchstens konnten sie *Belohnungsmittel* guter Handlungen seyn, solche Mittel nämlich, welche die eigenthümlichen belohnenden Reize und schlummernden süssen Gefühle menschlicher Güte erweken helfen konnten; aber Gefühle unsrer Güte, also Belohnung selbst, konnten sie nicht seyn. Kurz, aus diesen Anstalten, und aus der durch sie veranlaßten Meynung kam der Glaube hervor: *daß sich die Belohnung guter Handlungen von aussen her geben* und *mittheilen lasse*, ja daß sie dem Menschen durch *absichtliche* äusre Veranstaltungen *ertheilt werden müße.* Daß gute Handlungen ihre Belohnungen haben müssen, wuste man durch eine innre Stimme des eignen Herzens belehrt. Daß äusre zugetheilte Güter mit ihrer Lust, die man um der Handlung willen veranstaltet hatte, eben die erwartete Belohnung selbst sey, diesen Glauben konnte man den noch unmündigen Menschen, deren Aufmerksamkeit mehr auf das Aeusre, als auf das Innre gezogen ist, nicht verargen. So entstand also dieser Glaube; und er wurde allmählig so laut, daß man die noch leise Stimme der Natur, die nur für eine innre

Selbſtbelohnung ſtimmt, dabey überhörte. Nur hie und da noch, und vorzüglich in der Tonne des Diogenes und in den Hallen der Stoa erſcholl jene Stimme des Herzens lauter; aber leider war ſie noch rauh und heiſer, und verſcholl allmählig wieder unter dem Geſchrey der Menge. — Zu dieſem ſo ausgebreiteten Glauben an äuſsre *menſchliche* Belohnung der Tugend nehmen Sie nun die Bemerkung: daſs ſich der Menſch ſeinen Gott ganz nach dem, was unter den Menſchen für gut und recht angenommen iſt, zu bilden pflegt; ſo fehlt Ihnen zum gänzlichen Aufſchluſſe jener Erſcheinung wenig mehr. Nämlich auch ſein Gott hatte ihm, ſo wie Menſchen, die Belohnung ſeiner Tugend in Händen, und ertheilte ſie ihm in äuſſern Gütern und ihren Freuden. Und wenn einmal ein Glaube Religionsglaube geworden iſt; dann fehlt es ihm an Anhängern ſo leicht nicht mehr. —

Nur noch einiges, was dieſen Glauben unterſtüzen half, erlauben Sie mir noch beyzufügen. Sie treffen den Menſchen überall vertieft in dem Wunſche an: ſchon hier, in dieſer kurzen Spanne des Lebens, ein groſſes Maaſs von Freude zu genieſſen und, was nicht überſehen werden darf,

ohne

ohne viele Mühe zu genieſſen. Er greift, von dieſem Wunſche angefeuert, mit Begierde nach der mächtigen Hand Gottes, die Sie ihm im Glauben ausgeſtrekt, ſeinen Wunſch zu erfüllen, ſehen laſſen. Er täuſcht ſich mit der Hoffnung des Phantoms, die ſeinem Verlangen und ſeiner Trägheit ſchmeichelt, ſo lange es gehn will. Die Stärke ſeiner Begierde iſt ihm der Hauptbürge ſeiner Hoffnung. Er hält ſie deswegen feſt, auch alsdann noch, wenn ſie öfter getäuſcht worden iſt; denn er kann dabey ſeinem Hange zur Trägheit fröhnen. — Doch ich darf mich nicht zu lange bey dieſer Nebenſache verweilen; es würde zu viel herbeygezogen werden müſſen, was uns von unſrer Hauptbetrachtung abbringen würde, wenn ich Ihnen eine vollſtändige Erklärung von der Dauer jenes Glaubens geben ſollte. Ich nehme alſo den Faden da wieder auf, wo wir ihn fahren lieſſen.

Der Glaube an eine Verbindung der Tugend mit der Glükſeligkeit vermittelſt der Gottheit und ihrer Leitung äuſsrer Glüksgüter iſt der Tugend ſchädlich, — das war unſre Behauptung. Sie wurde zuerſt mit dem Grunde bewährt: weil ein ſolcher Glaube keine ſichre Stüze finde, im Her-

zen nicht, in der Erfahrung nicht; — auch nicht in der Gotteslehre? Bey der Prüfung dieser leztern Frage blieben wir stehen.

Auch diese Frage muss verneint werden, m. Fr.! wenn sie anders den Sinn hat: ob jener Glaube in einer *festgegründeten* Gotteslehre keinen sichern Grund finde? Sie können die Frage ohne alle Umstände mit andern freylich bejahen, wenn Sie Sich bey der Gotteslehre eine solche denken, die hie und da für untrüglich ausgegeben wird, und Behauptungen enthält, die jenen Glauben begünstigen. Aber was haben wir damit gewonnen? Die befriedigende Antwort würde damit nur weiter hinausgeschoben werden; wir müssten uns alsdann zu der neuen Untersuchung anschiken: ob denn Ihre Theologie, aus der Sie jenen Glauben bewähren können, auch Wahrheit und Festigkeit habe? Wollten Sie nun, in dieser Untersuchung, die *Gewissheit* Ihrer Gotteslehre etwa wieder auf eine allgemeine unveränderliche *Bedürflichkeit jenes Glaubens* gründen; so würden Sie Sich gefallen lassen müssen, dass man Sie, und das von Rechtswegen, eines *Erschleichungsfehlers* beschuldigte. Zeigen Sie uns zuvor diese Bedürflichkeit, würde man sagen,

gen, aus der natürlichen Einrichtung des menschlichen Herzens! alsdann — wollen wir erst untersuchen: ob sich uns Gott als einen solchen auch wirklich *offenbare*, der geneigt ist, jenes Bedürfniss unsers Herzens zu befriedigen? Denn Ihre Wünsche und Bedürfnisse des Herzens werden Ihnen doch keine sichern Lehrer von dem seyn sollen, was ausser Ihnen liegt, was ausser Ihnen tauglich und bereit ist, sie zu erfüllen? Was weiss denn das Bedürfniss von den *äussern* Mitteln seiner Befriedigung? Seit wann ist denn ein Wunsch vor dem Richterstule der Vernunft ein gewisser Zeuge von Dingen ausser uns? — Allein, wir müssen diesen Weg, auf dem eine glaubwürdige Gotteslehre gefunden werden soll, ja schon deswegen aufgeben, weil es sich fand, dass das menschliche Herz, welches von sich selbst aus der Belohnung der Tugend das Wort redet, eben dadurch nur auf eine *Selbstbelohnung* deuten, folglich kein Bedürfniss einer *äussern* Belohnung, also auch keinen *äussern Geber* derselben anerkennen könne.

Es fragt sich demnach nur: *ob sich für den blos angenommenen* Wunsch einer äussern Belohnung

der Tugend anderswoher, als aus dem Bedürfniſſe des Herzens, eine ſolche Gotteslehre hinreichend begründen und beglaubigen laſſe, die uns eine göttliche Erfüllung dieſes Wunſches ſicher und gewiſs machen kann? Ich wiederhohle die obige Verneinung, und unterſtüze ſie mit folgenden Gründen:

Sie können Ihre Theologie nur aus zweyerley Quellen erhalten. Die eine iſt Ihr *Begriff von einem Vollkommenſten*, die andre die *Erfahrung von den Wirkungen der Gottheit.* Was Sie aus der erſten ableiten, iſt unbedeutend und ohne Haltung. Es ſteht Ihnen frey, in Ihren Begriff von einem vollkommenſten Weſen, den Sie an die Spize Ihrer Theologie ſtellen wollen, hinein und heraus zu tragen, was Ihnen beliebt; wenn Sie Sich nur in acht nehmen, daſs Sie nichts ungereimtes, ihn ſelbſt vor Ihren Augen vernichtendes in ihn aufnehmen. Eben dieſes Gutdünken in der Bildung des Gottesbegriffs können Sie aber auch andern, die ihr Glük im Spiele mit dem Denkbaren verſuchen wollen, nicht verwehren, andern, die ihren Begriff des Vollkommenſten auf eine andre Weiſe, wie Sie, und doch auch mit Vermei-

dung

dung alles innerlichen Widerſtreits formen wollen. Und geſezt auch, Sie wären ſo glüklich, was Sie Sich doch nicht verſprechen können, Sich mit Iedermann über die Reinheit *Ihres* Begriffs einzuverſtändigen — was weiter? Wollen Sie Sich nun auch zutrauen, Ihre aus ihm entwikelte Lehre von Gott *geltend* zu machen, ſie für ſich ſelbſt und für andre geltend zu machen? Können Sie nun auch geradezu ſagen und glauben: daſs der Gott *Ihres* Begriffs und Gedankens *vorhanden* ſey, und auſſer Ihrem Gedanken lebe und webe? — Daſs er ſich in dem, was er iſt, nicht nach *Ihrem* Begriffe, und der daraus entwikelten Lehre richten könne, iſt offenbar. Und, daſs Ihr Begriff nach ſeinem Gegenſtande, ich meyne nach der Gottheit, die er vorſtellen ſoll, ſo wie ſie vorhanden ſeyn mag, eingerichtet ſey, woher wollen und können Sie dieſs abnehmen und gewiſs wiſſen? Aus Ihrem Begriffe allein nicht; denn Sie haben ihn nur an ihm ſelbſt, nicht aber an ſeinem Gegenſtande, der Gottheit nämlich, erproben können; er ſteht alſo nur ſich, aber noch nicht dem Gegenſtande.

Sagen Sie: "ein vollkommenſtes Weſen muſs vorhanden ſeyn;" ſo will ich es Ihnen einſtweilen zwar zugeben; aber zugleich fragen: welches? das *Ihrige*, wie *Sie* es mit *Ihrem* blos aus Sich Selbſt gebildeten Begriffe darſtellen?

Sagen Sie: "das Vollkommenſte iſt nur Eins, es kann nur einartig ſeyn; folglich kann auch nur dasjenige, welches ich mit meinem Gedanken des Vollkommenſten zu erkennen gebe, vorhanden ſeyn?" ſo haben Sie weiter nichts geſagt, m. Fr.! als dieſs: *mein* Begriff des Vollkommenſten iſt mir der einzige in ſeiner Art, den ich aus mir ſelbſt herausgeſponnen habe. Aber muſs ſich denn abſolut das Weſen nach dem Bilde richten, das Sie eigenmächtig von ihm entworfen haben? Kann es nicht kommen, daſs es, wenn es nun ſelbſt vor Ihnen da ſtünde, Ihr von ihm entworfenes Bild auslöſchte, und ein andres an deſſen ſtatt in Ihrer Seele entſtehen lieſs, welches nicht weniger als Ihr voriges einzig in ſeiner Art wäre? —

Der Gott Ihrer ſo gefundenen Lehre iſt alſo ein blos *gedachter*; aber kein *erkannter* Gott. Haben Sie alſo mit Ihrem Begriffe, den Sie Sich von ihm formten, Ihrem *gedachten* Gotte eine Ge-

rechtigkeit geliehen und zugeeignet, die unſre Tugend *mit äuſſern Glüksgütern* belohnt; ſo fehlt es Ihnen noch an dem beſten, nämlich auch zu wiſſen: ob nun auch der *erkennbare* Gott ſo belohne, wie Sie den *gedenkbaren* belohnen laſſen. —

Schlagen Sie alſo nur immer den andern Weg zur Begründung jenes oft gedachten Glaubens ein! Gehen Sie zu der reinen ſichern Quelle der *Erfahrung*! Laſſen Sie Sich Ihre Gotteslehre von den Werken des Allmächtigen diktiren! Aber, daſs Ihre Feder ja nicht untreu werde! daſs Sie ſie ja nicht zwingen, Ihre geheimen Wünſche und Meynungen mit einflieſſen zu laſſen! — Was leſen Sie nun? "Der Höchſte läſst ſeine Sonne über Gute und Böſe, über Gerechte und Ungerechte ſcheinen; ſein Frühregen und Spatregen befeuchtet den Aker des Gottloſen, ſo wie den des Tugendhaften." Wären Glüksgüter Belohnungen; warum ſind ſie noch *Glüksgüter*? Warum gehen ſie in Haufen ſo leichtfertig auch in die Scheuern der Ungerechten? "In Zukunft wird ſich dieſe Disharmonie in den lieblichſten Einklang auflöſen." Hat Ihnen dieſen Gedanken die *Erfahrung auch* niederſchreiben laſſen? Nicht? woher alſo die Si-

cherheit

heit, oder ich will nur ſagen die Wahrſcheinlichkeit deſſelben? Er iſt mit einemmahle verſcheucht, m. Fr.! auf immer verſcheucht durch den Widerſpruch, der ihm nachfolgt: Die Gottheit iſt, als ſolche, *gerecht* in der Austheilung ſolcher Belohnungen, — und doch *jezt nicht gerecht.* Oder, ſoll ſie es vielleicht *noch werden*? — Armſeliger Glaube, der keine beſsre Stüzen hat!

"Iſt aber dieſs nicht eine offenbare Hinweiſung auf die Nothwendigkeit, jenen beſagten Glauben an göttliche Belohnung der Tugend mit äuſſern Gütern und ihren Freuden durch eine *poſitive* Gotteslehre haltbar zu machen?" Das iſt es, däucht mich, noch nicht, l. Fr.! Wenn wir die Natur nicht ganz miſsverſtehen wollen; ſo müſſen wir es uns zum Geſeze machen, überall da, wo ſie uns mit unſern Meynungen ins Gedränge bringt, zuerſt *ſie ſelbſt* anzugehen, und *ihren* mütterlichen Rath und Aufſchluſs einzuhohlen. Gleich einer weiſen klugen Mutter läſst ſie ihre Kinder ſich in dem Neze ihrer eignen Meynungen verſtriken, und ſich mancherley Unfällen ausſezen, damit ſie ſich mit deſto gröſsrer Zuverſicht in ihre Arme werfen, und ihren weiſen Lehren ein aufmerſames Gehör und be-

bereitwillige Herzen geben mögen. Es ist sicher eine Verläumdung, m. Fr.! die nur eigenwillige Kinder gegen ihre Mutter ausstossen können, wenn sie über Ohnmacht, über Hintergehung und Untreue der Natur klagen. Lassen Sie *dergleichen* immerhin nach Delphi gehen, und das Orakel in ihrem Anliegen befragen. Sie werden vielleicht in den Schoos der weisen Mutter schon wiederkehren, wenn es Zeit wird, und vielleicht alsdann ihre treusten Anhänger werden. Lassen Sie sie nur reisen, auch in dem Drangsale, in welches sie ihre Meynung stürzt, reisen! Und, wenn *Sie* Sich, an den weisen süssen Lippen Ihrer Lehrerin hängend, seelig fühlen, und Ihren Vater preisen; o! so *reissen* Sie Ihre Brüder von der Bahn ihrer Meynungen *nicht zurük!* auch *überreden* Sie sie nicht, umzukehren in den Schoofs der Ruhe und Zufriedenheit! Sie würden nicht wohl thun: denn sie verstehn in diesem Zustande jene Lehren nicht; sie haben noch keinen Sinn für die einfachen Regeln der Weisheit; ihre Meynungen brausen noch zu sehr in ihren Gemüthern; bey der Gährung derselben würden jene Lehren mit den Meynungen wieder ausgeworfen werden. Ahmen Sie hierinnen

nen der Natur und Iesu nach! *Loken* Sie Ihre Brüder *mit der Stimme der Ueberzeugung*, und lassen Sie niemals einen heiligen Eifer in Ihnen entbrennen, und Sich von ihm zu ungeziemenden Gewaltthätigkeiten hinreissen! — Halten Sie mir diese Episode zu gute, l. Fr.! überflüssig kann sie wohl niemals und nirgends seyn. Denn wer kennt nicht den Drang einer bessern Ueberzeugung? er führt uns nicht immer zu dem, was recht und heilsam für unsre Brüder ist; am allerwenigsten alsdann, wenn wir noch eben im Begriffe sind, sie zu erlangen, wenn sie noch mit dem Reize der Neuheit auf uns wirkt. Dann sind wir mehrentheils geneigt, unser neues schmukes Kleid zur Schau auszustellen. Aber, bey Gott! es ist besser gethan, das Licht seiner Ueberzeugung leuchten, und ihre gute Thaten, mit ihrem Gefolge seeliger Selbstbelohnung, sehen, und die Herzen unsrer Brüder sich daran erwärmen zu lassen. — Uebrigens redet die Sache wohl von selbst, wenn Sie fragen: warum ein Glaube, wenn er auf einer *blos* positiven Lehre beruht, in den Menschen, schon nach dem Zeugnisse der Erfahrung, nicht fest stehen, und sich gegen die Stürme des

Schik-

Schikſals und gegen die kämpfende Vernunft nicht leicht erhalten könne? Daſs aber die Gotteslehre Ieſu, ſo wie ſie *von ihm* kommt, nicht *bloſe* poſitive, auf Fakten und Zeugniſſen ruhende Lehre ſey, daſs in ihr die Zeugniſſe blos als Supplemente der natürlichen Wahrheitsgründe vorkommen, für die, die ihrer wirklich bedürfen; daſs Ieſus dieſs ſelbſt bezeugte, da er ſeinen Mitbürgern vorwarf: "wenn ihr keine Zeichen und Wunder ſehet, ſo glaubt ihr nicht;" daſs er auf den *innern* Gehalt ſeiner Gotteslehre, auf die *Werke* ſeines Vaters in der Natur hinwies, wenn er ſich warme treue Verehrer ſeiner göttlichen Lehre ziehen wollte — das darf ich Ihnen als einem Vertrauten derſelben ſchwerlich erſt ſagen. — Und können Sie wohl irgend einen Ausſpruch Ieſu aufbringen, worinnen er den Verehrern der Tugend *äuſsre, zeitliche Güter als Belohnung* verſpricht? "Daſs wir uns Schäze, Güter ſammeln ſollen, die kein Roſt verzehren, keine Motten freſſen, und keine Diebe rauben können;" daſs, "wer des Waſſers trinken wird, das ihm Ieſus gibt, ewiglich nicht dürſten, ſondern daſs es in ihm ein Brunnen des Waſſers werde, welcher in Ewigkeit fortquillt" —

weiſs

weiſs ich wohl; aber von ihm her kenne ich keine äuſsre Belohnung, als ein Bedürfniſs eines gerechten Herzens, die ihm verſprochen wird. Allein ich fahre fort, Ihnen die Gefährlichkeit der Lehre von der äuſſern Belohnung der Tugend von einer andern Seite zu zeigen, von wo aus ſie Ihnen vielleicht noch auffallender wird.

Zweytens alſo, laſſen Sie dieſe Lehre gelten; ſo zieht ſie den Ruin der Tugend ſicher dadurch nach ſich, *daſs ſie der Menſchen Blike unablăſsig auf äuſsre Güter und deren Genuſs hinlenkt*; ſtatt daſs ſie ihnen die Lieblichkeit der Tugend immer mehr zu empfinden geben, und ſie ihrem Herzen werth und theuer machen ſollte, verbittert und verkümmert ſie ſie den Menſchen durch tauſend fehlgeſchlagene Hoffnungen.

Sezen Sie Sich einmal, m. Fr.! ganz in die Verfaſſung hinein, die dieſe Lehre heiſcht; wie müſſen Sie Sich benehmen? "Gott belohnt Ihre Tugend" — mit Gütern des Geiſtes und Herzens? Das wäre der ungereimteſte, lächerlichſte Gedanke von der Welt. Das hieſse offenbar: er belohne Sie mit dem, was Sie ihm von ſich ſelbſt zum Belohnen vorweiſen ſollen; er fodre von

Ihnen

Ihnen Tugend und Güte, damit er Ihnen Tugend und Güte zur Belohnung geben könne, alſo eben dasjenige, was er *von Ihnen* verlangt, was er folglich *Ihnen zu geben* nicht geſonnen iſt.

"Vielleicht verleiht uns aber die Gottheit für einen Skrupel von unſrer eignen Weisheit und verdienten Güte ein Pfund derſelben zur Belohnung." Scherzweiſe läſst ſich das noch wohl hören. Aber zum Scherze iſt die Sache zu ernſt und heilig. Wenn es der Gottheit daran gelegen iſt, daſs der Menſch *ſelbſt* Tugend übe, und *ſelbſt* immer weiſer und beſſer werde; ſo muſs ſie ihm ſelbſt die Auferbauung ſeiner eignen Heiligkeit überlaſſen haben. Wollte ſie auch nur den geringſten Theil derſelben dem Menſchen *mittheilen*; ſo würde ſie ihrer eignen Abſicht im Lichte ſtehen. Was dem Menſchen *gegeben* wird, das kann nie *ſein* Verdienſt ſeyn und werden, dafür kann er alſo auch keine Belohnung verlangen und erwarten. Es würde alſo dem Menſchen der gröſte Theil von Belohnung dadurch abgeſchnitten; ihm, dem doch Gott, in der Natur und Offenbarung, auferlegt hat, ſeine Belohnenswürdigkeit aufs höchſte zu treiben. — Und iſt denn Weisheit und Güte,

Q wie

wie es dann angenommen werden müſste, wirklich *Belohnung ſelbſt*? Warum ſoll ihm alsdann nicht ſeine eigne *errungene*, ſondern nur die von Gott ihm *gegebene* Güte Belohnung ſeyn? Seit wann erfreut uns denn das von andern uns mitgetheilte Gute mehr, als jenes, das wir uns ſelbſt, ohne Zuthun eines andern, erworben haben? Oder, iſt es der Gottheit etwa blos daran gelegen, daſs ſeine Menſchen Güte und deren Luſt und Freude *haben*? ſie *haben*, unabgeſehn, woher ſie ihm komme? Warum gibt er ihnen nicht ungerufen und unbedingt das volle Maaſs derſelben? Soll es vielleicht nur ein Blendwerk ſeyn, daſs er einen Theil derſelben *von uns* fordert? Etwa, um uns unſre Ohnmacht, und ſein Alles fühlen zu laſſen? — Häufen Sie dieſe Oder und Etwa nach Belieben; Sie werden hinter allen eine Gaukeley hervorſchielen ſehen, die auf die Gottheit, oder vielmehr auf die Vernunft derer, die ihnen anhängen könnten, das widerlichſte Licht wirft. Und, um der Sache mit einemmahle den Ausſchlag zu geben: iſt es je möglich, daſs einem Menſchen Weisheit und Güte, Vernünftigkeit und wahre Würde *gegeben*, und von auſſen mitgetheilt werde? Läſst ſich ihm die

Be-

Besonnenheit *geben*, ohne daſs er ſelbſt ſeine Beſonnenheitskraft zu äuſſern braucht? — Was für kindiſche, armſelige Begriffe müſste der von der Güte eines Menſchen haben, der auch nur von ferne die Mittheilbarkeit derſelben für möglich halten könnte, welcher annehmen könnte, daſs ſich Vernünftigkeit, Beſonnenheit, Würde und perſönliche Güte wie Gold irgendwo herauslangen, und wie baare Münze einſtreichen laſſe!

Wozu dieſe Betrachtung diene? dazu, m. Fr.! daſs Sie Sich feſt überzeugen mögen: jene Lehre von der Tugendbelohnung durch Gott könne Sie auf keine andern, als *auf äuſsre Güter* hinweiſen, wenn Sie Sich nach einer göttlichen Belohnung Ihrer Tugend umſehen wollen. Und die Folgen davon? Erlauben Sie mir, nur eine einzige auseinander zu ſezen.

Mag man ſagen was man will, Vorgenuſs der Belohnung, Vorgefühl der zu erwerbenden Güter kann und muſs uns Triebfeder zur Tugend werden; wir *können* nicht handeln, weil die Tugend Tugend, ſondern blos weil ſie das *Mittel einer Belohnung* iſt. Das iſt aus der Natur unſers Willens ſchon erwieſen. Vorgeſchmak der Belohnung

mufs unfrer Tugend Leben und Wirklichkeit geben; ohne ihn ift fie ein blofes Gedankending, ein unwefentlicher Schatten; Belohnung ift der Schmuk und einzige Reiz der Tugend; wird er ihr geraubt, fo wendet fich das Herz von ihr ab, fo bleibt ihr nichts, wonach fich das Herz fehnen und neigen könnte. Sie wird ein Gegenftand des Spottes, fie wird als ein Tyrann gehafst und verfolgt; wenn fie Foderungen an uns thut, ohne hinwiederum angenehme Verfprechungen zu thun. Es thut mir leid, dafs diefe in der Natur des menfchlichen Willens fo offenbar gegründeten, und von der Erfahrung allftündlich beftätigten Wahrheiten von neuern Wahrheitsfreunden verkannt werden; dafs man neuerdings der Natur zum Troz das Gegentheil davon in Schuz nehmen will; dafs man den Menfchen glauben machen will: er müffe zwar, von feiner Natur angezogen und berechtigt, feine Glükfeligkeit vor Augen haben; aber er dürfe ihr zu lieb, von ihrem Vorgefühle angetrieben, von ihren Reizen gelokt nichts unternehmen, wenn er anders tugendhaft feyn wolle, wie er doch folle. Ob er das könne? Ob er dadurch nicht in einen unnatürlichen, verfchraubten Zuftand verfezt werde?

Ob

Ob dabey die Tugend und Menſchheit gewinnen könne? das werden Sie, wenn Sie nur einen Blik in die Natur des menſchlichen Willens thun wollen, bald entſcheiden.

Müſſen Sie Sich nun, bevor Sie eine tugendhafte Handlung unternehmen können, wie es oben erwieſen wurde, nothwendig nach einer Belohnung derſelben umſehen; muſs der Vorſchmak dieſer Belohnung Ihnen zur Triebfeder Ihrer guten Handlung werden; ſo müſſen Sie, jener Lehre zufolge, beſtändig *auf äuſsre Güter*, auf die Güter des Zufalls und Glüks Ihre Aufmerkſamkeit richten. Sie müſſen Sich Selbſt aus den Augen verlieren, damit Sie den Werth dieſer äuſſern belohnenden Güter recht faſſen, ihre Wahrſcheinlichkeit in Acht nehmen, und Sich vor täuſchenden Hoffnungen ſicher ſtellen mögen. — Sie müſsten denn nun noch ganz Neuling in der Welt ſeyn, m. Fr.! wenn Ihnen bey dieſem Umherſchauen die Unbeſtändigkeit und Ungewiſsheit des belohnenden Glüks nicht auffallen, wenn nicht Tauſende von fehlgeſchlagenen Hoffnungen auf ſolche Glüksgüter in Ihnen erwachen, und Ihnen Ihr ganzes Zutrauen zu dem belohnenden Glüke verkümmern ſollten. Sie

kommen alſo entweder, wie gewöhnlich, leer an ſichern Hoffnungen zurük, — und dann verabſchieden Sie die Tugend, die auf ſichre Hoffnungen wartete: — oder Sie haben trügliche Hoffnungen eingehohlt; und dann werfen Sie dieſsmal die Tugend wie einen Angel aus, um — für die Zukunft der *untreuen* Tugend zu fluchen. Ein dritter Fall iſt der ſeltenſte; und ein vierter findet gar nicht ſtatt. Sie erhalten nämlich Ihren Glauben an gewiſſe Belohnung vermittelſt des Andenkens an die Gottheit nicht lange; denn Ihr eignes Herz, Ihre Erfahrungen, Ihre Gotteslehre ſelbſt ſind, wie wir vorhin ſahen, Widerſacher dieſes Glaubens; Sie erhalten ihn mit ſeinen über das Grab hinausgeſchobenen Hoffnungen gegen das mächtige natürliche Sehnen des Herzens nach gegenwärtigem Genuſſe der Tugend nicht. — Und aus dem Gewebe der Glüksgüter finden Sie gewiſs kein Geſez, das Ihnen die Belohnung Ihrer Tugend zuſichern könnte. — Das iſt der vierte unmögliche Fall.

Wenn dann alle ſichre Hoffnungen Sie von auſſen verlaſſen; wenn Ihr trübes Auge ſie ſämtlich im Feuer der Prüfung verſchwinden ſieht; — ſagen

gen Sie, m. Fr.! wie ſoll ſich Ihre Tugend halten? wo finden Sie noch Reiz und Nahrung für ſie? Nothwendig müſſen Sie Sich von ihr ſcheiden; oder vielmehr, ſie flieht Ihren ungetreuen Hoffnungen nach. — Nur noch eine Rettung iſt übrig: halten Sie Sich mit Ihren Wünſchen und Hoffnungen an die *eigne Belohnung* der Tugend! Sehen Sie nach, ob ſie Ihnen nicht durch ſich ſelbſt gewähren *kann*, ja gewähren *muſs*, was Ihr Herz ihr allein zugethan machen kann? Rufen Sie deshalben jene ſeeligen Stunden in Ihr Andenken zurük, in den Sie, von der Fülle des ſüſſen Gefühls Ihrer Güte und Würde begeiſtert, der Tugend ewige Treue ſchwuren! damit ſich Ihre Ueberzeugung von der Selbſtbelohnung der Tugend zu der feuerfeſten Stärke erhebe, die ſich auch in den heiſseſten Prüfungen erhält. — Allein, dieſer Rath der Natur; dieſer Aufruf Ihres eignen Herzens iſt umſonſt, ſo lange Sie Sich von jener Lehre blenden laſſen; von jener Lehre, die Ihnen befiehlt, im Namen Gottes befiehlt, Ihre ganze Aufmerkſamkeit auf das leidige Weben und Durchkreuzen der äuſſern Güter zu heften; die es Ihnen zum Verdienſt anrechnet, an äuſsre Belohnungen zu

 glauben,

glauben, auch wenn Sie mit Ihrer Tugend dem heimlichen Unglauben Ihres Herzens ſchon unterliegen; die es Ihnen zur Tugend macht, von Sich Selbſt nichts zu halten, Ihre ſelbſt errungene Güte und Würde vor Ihrem Herzen zu verläugnen, in aller Demuth das eigne Zeugniſs Ihres Geiſtes zu unterdrüken, und den ihm folgenden Ergieſsungen Ihres Herzens Einhalt zu thun. — Und was auch nothwendige Folge jener Lehre iſt, die Moraliſten, Ihre Freunde, können, als Anhänger jener Belohnungslehre, und dürfen Sie auf Ihre Verdienſte, auf die Art und Weiſe Ihres Selbſtgenuſſes nicht aufmerkſam machen; ſie können alſo keine Gehülfen Ihrer Tugend werden; ſie müſſen Sie Ihrem Schikſale überlaſſen. Sie müſſen vielmehr, auf Befehl ihrer heiligen Lehre, ein Handwerk treiben, das mir das gehäſsigſte und verwünſchteſte iſt; das Handwerk nämlich, die Tugend der Menſchen, aus lauter Liebe zu ihr, zu morden dadurch, daſs ſie ihr allen Zufluſs des Lebens, den die Natur nnſers Herzens in reichem Maaſse herzugeben bereit iſt, aus einer Grille, die jeder Augenblik zernichten kann, verſagen, und die innre Quelle der Hoffnungsgefühle zu verſto-

pfen

pfen suchen. O ihr neuen Hüter menschlicher Tugend, wie gerne würde ich es geschehen lassen, dass ihr euern Orden immer zahlreicher zu machen sucht, wie freudig mich selbst in denselben aufnehmen lassen, wenn es sich nur glaubwürdig machen liess, dass mit eurer Lehre, und mit der Annahme derselben, kein Hochverrath an der Menschheit, an ihrer Tugend und Wohlfarth begangen werde! — Verzeihen Sie, m. Fr.! diese Apostrophe, die mir aus dem Herzen floss! — für heute kann ich nicht mehr; — Leben Sie wohl!

Zehnter Brief.

Ich musste in meinem vorigen Briefe abbrechen, l. Fr.! allein unsre angefangene Untersuchung ist noch nicht zu Ende. Ich fürchte, es sind noch Seiten jener Lehre vorzuwenden, die den Tugendfreund in seinem Innern wo möglich noch mehr erschüttern. Wollen wir einen Schleier darüber herziehn? Wenn es nicht feste Ueberzeugung gälte, m. B.! Allein, so lange in derselben wanken noch so viel heisst als, ihrem Feinde Gewalt über sie geben; so lange ist eine solche Verdekung eine

Verlezung der Pflicht. Und welcher Triumph, den ein andrer Glaube über unſre ſchwache Ueberzeugung erhalten könnte! Er koſtete nichts weniger, als das Opfer unſrer Tugend und ihres ſeeligen Genuſſes, der das Ziel unſers Lebens iſt.

In meinem vorigen Briefe lieſs ich den Gedanken mit einflieſſen: daſs man die Tugend *aus lauter Liebe zu ihr*, auf das Geheiſs jener Lehre, erſtike. Ich konnte dabey keine andre Liebe im Sinne haben, als jene, in welche ſich der *Eigennuz* verkleidet. Denn, gebiert der Gedanke an eine göttliche Belohnung *mit äuſſern Gütern* je eine andre Liebe, als die des Eigennuzes? Zwingt er nicht den Willen, nur dieſem zu fröhnen? Laſſen Sie hören, was jene Lehre verheiſſen kann! "Folge den Tugendgeſezen, ſagt ſie, ſo wird dich Gott dafür belohnen — *mit äuſſern Gütern* belohnen, (denn mit *innern* Gütern iſt es unmöglich)." Und der Eigennuz? "Handle um der Freuden willen, die dir *äuſsre* Dinge gewähren, um derjenigen Freuden willen, von denen dein Herz und deine Tugend für ſich ſelbſt nichts wiſſen, und die der Gottloſe mit dem Tugendhaften gleich genieſſen kann!" Die Foderung der Tugend lautet ganz

anders, m. Fr.! "Folge mir, *kann ſie, muſs ſie nur* ſagen, folge mir um deiner Güte und Würde willen, die ich dir verſchaffe, und um der eigenthümlichen Beſeeligung derſelben willen!" Spräche die Tugeud nicht ſo; verhieſs ſie keine aus uns ſelbſt entſpringende Belohnung; könnte ſie *dieſe* nicht als einen *freyen Grund* und *Zwek* unſers Handelns aufſtellen: ſo wäre ſie nicht mehr, was ſie ſeyn ſoll, kein Kind der *Freyheit*, kein Antipode vom Eigennuze. So wie ſie äuſsre Güter mit ihrer Luſt verſpricht, und eben dadurch zum Grunde unſers Wollens macht; ſo iſt ſie eine Dienerin des Eigennuzes, und hat ihre eigne Natur und Selbſtſtändigkeit abgelegt. Sie darf von den äuſſern Dingen nichts ſuchen, nichts verheiſſen, als blos Mittel und Bedingungen unſrer eigenen perſönlichen Würde und ihrer eigenthümlichen Beſeeligung. Darauf iſt es aber mit jener Belohnungslehre nicht abgeſehen; dieſe will, daſs wir um die Freuden, die uns äuſsre Güter unabhängig von unſrer eignen Güte gewähren können, buhlen; ſie hält uns äuſsre Güter als Zweke vor, nicht in wie fern ſie Bedingungen ſind, unter deren Vorausſezung wir unſre Güte erbauen, uns derſelben

bewuſt

bewuſt werden und erfreuen können; ſondern in ſo fern, als ſie ſich als Quellen von Luſt, freylich von *täuſchender* Luſt, anſehen laſſen. Denn wäre das erſte, verſpräche jene Lehre äuſsre Dinge als *Mittel* und *Bedingungen* unſrer Selbſtgüte und ihres Genuſſes; ſo könnte ſie dieſelben nicht *als Belohnung* unſrer Tugend angeben, wie ſie es doch thut; und aus dem offenbaren Grunde nicht, weil *Mittel* und *Bedingungen* noch nicht der *Zwek* ſelbſt ſeyn hönnen; *Mittel unſrer Güte ſind nicht Belohnung unſrer Güte.*

Ich weiſs es wohl, m. Fr.! daſs jene Belohnungslehre die Tugend nicht ausdrüklich für eine Sklavin des Eigennuzes erklärt; daſs der Erfinder, auch wohl die Anhänger derſelben nicht die *Abſicht* mit ihr haben, die Menſchen zu lauter eigennüzigen Weſen umzuſchaffen, und ihre Tugend wenigſtens zu erſchweren. Allein, liegt dieſe Anleitung zum Eigennuze nicht deutlich in der Lehre? Iſt dem Menſchen, der ihr anhängt, noch irgend ein Ausweg übrig? Vielleicht ſucht man ſich mit *Worten* zu helfen; allein was können die gegen die Nothwendigkeit, mit der die Lehre unſern Willen zum Eigennuze hinzieht, ausrichten?

Ich

Ich ſage gegen die Nothwendigkeit. Denn es iſt durch unſern Willen nothwendig, daſs wir eine *Belohnung* unſrer guten Handlungen ſuchen; nothwendig, daſs wir dieſe *Belohnung zum Zweke*, folglich auch *zum Grunde* unſers Handelns machen. Kurz, vor unſerm Willen fallen Belohnung, Zwek und Grund guter Handlungen nothwendig in eins zuſammen, beyde können nur ein und der nämliche Gegenſtand ſeyn. Der Gedanke von dem Gute, das Sie belohnen ſoll, muſs Ihre Regel, das Vorgefühl deſſelben muſs Ihre Triebfeder des Wollens ſeyn. Das vorgehaltene Gut mit ſeinem belohnenden Gefühle erſcheint alſo nothwendig als der *Grund* Ihres Wollens. Laſſen Sie Sich alſo von jener Belohnungslehre *äuſsre Güter mit ihrer Luſt* als *Belohnungen* verſprechen; ſo iſt es Ihnen ſchlechterdings unmöglich, nach der Natur Ihres Willens unmöglich, anders als ſo zu denken: "man ſchreibt mir Handlungen vor; man verſpricht mir nur den Genuſs äuſsrer Güter dafür zur Belohnung; dieſer Genuſs iſt alſo mein Zwek, mein Grund, warum ich zu handeln habe." Will man nun, um vor dieſer Geſinnung Ihre Tugend zu erhalten, Ihnen auferlegen, die vorgeſchriebenen

nen Handlungen etwa um *der Gesezmäsigkeit* Ihres Willens, oder um des *Ansehns der Geseze* und ihres *Gesezgebers* willen zu vollziehen; so müssen und können Sie auch dreust antworten: das ist zufolge der Natur des Willens unmöglich, so lange ihr mir nicht erweist, dass die Gesezmäsigkeit des Willens, oder welchen Grund des Handelns ihr sonst aufstellen möget, ein Gut, eine sichre Quelle angenehmen Gefühls für mich sey. Denn, wenn mir der Gegenstand und Grund meines Handelns kein Gefühl gewährt, das meinen Willen zu ihm, dem Grunde desselben, hinzieht; wenn er also kein *Gut* für mich ist; wenn er mir keinen Genuss als Belohnung versprechen kann; so kann er kein Zwek und Grund meines Handelns werden. Nun aber gebt ihr in eurer Lehre keine andern belohnenden Güter tugendhafter Handlungen an, als äussre Güter mit ihrer Lust; alle Güter der Seele mit ihren eigenthümlichen belohnenden Freuden schneidet ihr der Tugend ab; euer Seelengut kann nur den Namen, aber nicht die Gewährung eines Gutes für meinen Willen haben; denn es gibt keine Freude, keine eigene Belohnung, folglich auch kein Vorgefühl als Triebfeder, also keinen Grund des

des Wollens her. Wie kann ich alſo anders, als dieſes bloſe Namengut eurer Spekulation überlaſſen, und mich an das *reelle äuſsre verſprochene Gut und ſeine Luſt*, als an meinen einzig von euch mir übrig gelaſſenen Zwek und Grund meines Beſtrebens halten?

So lange demnach die Natur unſers Willens feſten Grund hat; ſo lange, m. Fr.! wird es auch unwiderleglich bleiben: daſs jene Belohnungslehre eine Lehrerin des Eigennuzes ſey. Ie mehr und feiner man dieſe ihre verführeriſche Seite zu bemänteln weiſs; deſto gefährlicher für die wahre Tugend muſs ſie ſeyn; denn, um deſto leichter muſs dem Menſchen die Ueberredung und Einbildung werden: er habe tugendhaft gehandelt, indem er ihr gefolgt iſt; da er doch im Grunde, wiewohl heimlich und verſtekt, keinen andern Zwek und Grund ſeines Handelns hatte, und haben konnte, als die verſprochenen äuſſern belohnenden Güter mit ihrer Luſt.

Die Sache hat kein andres Anſehn; l. Fr.! wenn Sie nun auch ſagen wollten: die äuſſern Güter mit ihrer Luſt würden, in jener Lehre, *nicht als Belohnung* der Tugend; ſondern nur *als ein dem Tugend-*

gendmaaſse angemeſſenes Geſchenk von Gott ver-ſprochen. Haben Sie ſie dadurch mit den tugendhaften Handlungen nicht in Zuſammenhang gebracht? Erſcheinen ſie jezt nicht auch als Güter, die ſich nach der Tugend richten? die um ihrentwillen gegeben werden? Der Tugendhafte *muſs* ſich nach Freuden und Belohnungen ſeiner Handlungen umſehen; die *müſſen* und *können* nur ſeine Triebfedern werden; nur Freuden *äuſsrer* Güter laſſen Sie ihm noch übrig; auf ſie allein alſo *kann* ſein Herz und Wille gerichtet ſeyn. Was kümmert ihm nun der *Name*, *Geſchenk für die Tugend?* genug ſie ſind, und können ihm einziger Zwek, einzige Belohnung und Grund ſeines Wollens ſeyn; und die *Gottheit* iſt ihm nichts mehr noch weniger, als *ein Diener ſeines Eigennuzes*. Leztres verdient noch eine genauere Betrachtung.

Die äuſſern Güter und ihre Freuden, mit denen man die Gottheit, in jener Lehre, die Menſchen belohnen läſst, ſind, das war unleugbar, Güter des Eigennuzes. Das verwikelt uns in eine Ungereimtheit, aus der ſich ſchlechterdings nicht herauskommen läſst. Die Gottheit verbietet uns das eigennüzige Streben in der Moral; nnd doch

iſt

ist sie, als Belohnerin unsers Gehorsams, verbunden und bereit, unsre eigennüzigen Wünsche zu erfüllen, und sie eben dadurch zu billigen. Sie will die Tugend von uns um ihres eignen Werthes willen vollbracht haben; und doch läſst sie der Tugend keinen eignen Werth; vor ihr selbst ist sie etwas verkäufliches, etwas im Preiſse zu den Glüksgütern stehendes, etwas, dessen Werth nach dem Werthe, den diese Güter für uns haben, abgemessen werden muſs. — Sollte man nach jener Belohnungslehre nicht glauben, die Gottheit spiele mit uns, indem sie solche Foderungen an uns thut? Sie freue sich der Verlegenheit, in die sie uns durch dieselbe versezt? Sie wolle das Zutrauen auf unsre Vernunft dadurch niederschlagen, und gegen ihr eignes Geschenk einen Haſs erzeugt wissen? — Aber wie lange, l. Fr.! soll doch noch die Gottheit die Schuld menschlicher Verirrung tragen! Wann wird man einmal aufhören, *sie* zum Rathgeber und Anführer von Ungereimtheiten zu machen, und durch den Glanz ihres göttlichen Ansehns die Augen der Menschen zu verblenden! In der That, man hat nie mehr Ursache, gegen eine Lehre miſstrauisch zu seyn,

als wenn man sie in den Rath der Gottheit zieht; die Absicht, das Ansehn des Untrüglichen für sie zu erborgen, und ihre Blöse damit zu deken, ist zuweilen zu auffallend. —

Doch, ich muss Sie noch tiefer in die Schädlichkeit jener den Eigennuz begünstigenden Belohnungslehre hineinführen; sie muss fallen, wenn das Wohl der Menschheit nicht fallen soll.

Nichts begünstigt die Lüste und Leidenschaften des Menschen mehr, nichts macht sie keker und unbändiger, als jene Lehre von der göttlichen Belohnung der Tugend mit äussern Gütern und Freuden. Sie wissen nämlich, wie unsre Begierden und Neigungen blos aus dem *Werthe* der Güter, worauf sie gerichtet sind, Nahrung ziehen; welche Festigkeit sie gewinnen, wenn die begehrten Güter das *Ansehn der Wahrheit* und der *Bereitwilligkeit*, sich uns zu eigen zu geben, erhalten. *Wichtigkeit* der Güter, das ist eine ewige psychologische Wahrheit, *stärkt* unsre Neigungen zu ihnen, der Gedanke derselben giesst Oel in das Feuer unsrer Wünsche. *Wahrheit* der Güter *heiligt* die Begierden zu denselben; und die *Sicherheit der Hoff-*

nung

nung auf ihre Freuden macht die Begierden nach ihnen *kek und unbändig.*

Nun aber, welchen *Werth müssen* die Gluksgüter in Ihren Augen erlangen, wenn Sie sie mit der Brille jener Lehre betrachten? Die Tugend, und Ihr eigner Werth, den sie Ihnen verschaft, ist Ihnen wichtig; aber wie geringfügig müssen beyde Ihnen vorkommen, wenn Sie sie gegen den *Preiss* halten, der ihnen nach jener Lehre werden soll, ich meyne gegen die äussern Güter, um deren Freuden Sie mit Ihrer Tugend und Ihrem Werthe buhlen müssen, und in deren Hoffnung sich Ihr ganzes Herz, mit der vollen Stärke seines Wunsches nach Seeligkeit, verlieren muss! Und diese hohe Meynung von den Glüksgütern können Sie nicht fahren lassen; denn die Gottheit selbst stimmt Ihnen in derselben bey, sie muss also in Ihren Augen das Gepräge einer göttlichen Wahrheit haben. Denn, muss es Ihnen, jener Lehre gemäs, nicht untrügliche Wahrheit seyn: dass selbst die Weisheit Gottes dergleichen Güter zum Preisse, zu einer göttlichen Belohnung für Ihre Tugend und Folgsamkeit auserwählt und bestimmt hat? Entweder, dieser Gedanke treibt Ihre Meynung von jenen Gütern und

ihren Freuden hinauf; oder Sie müssen allen Gedanken an Belohnung Ihres Gehorsams aufgeben; weil jene Lehre Ihnen sonst keine Belohnung mehr übrig läſst. Das Oder ist gegen den Ruf Ihres Herzens; also müssen Sie das Entweder gelten, und ihm zufolge allen Ihren Neigungen nach äussern Gütern und Freuden freyen Lauff lassen. Und darinnen sind Sie gerechtfertigt; Sie werden selbst dazu befehligt, indem Ihnen geboten wird: diese Güter und ihre Freuden als solche anzusehen, die nach dem weisen Rathe Gottes das Ziel Ihres Gehorsams, also der Gegenstand Ihrer Neigungen sind; denn beydes ist eins.

" So will ich ruhig abwarten, bis mir die Gottheit diese von ihr gebilligten Neigungen nach Gütern und Freuden des Glüks befriedigt, und mich indeſs der Tugend weihn." Ihr Vorsaz, m. Fr.! mag gut gemeynt seyn; nur hindert er es nicht, daſs alsdann Ihre sogenannte Tugend denn doch nur ein blos *eigennüziges Wollen* ist; nur ist er nicht auf die so unterstüzte *Macht Ihrer Begierden* berechnet; nur haben Sie dabey nicht bedacht, daſs Sie sich selbst *als Vermittler* der Gottheit in der Sache der Tugendbelohnung anzusehen, und

zum

zum Erwerbe der äussern belohnenden Güter *auch das Ihrige beyzutragen* befehligt sind. Diesen Befehl führt fast Iedermann als einen Weidspruch im Munde, so bekannt ist er unter uns: "unser Glük kommt uns nicht im Schlafe; es läuft uns nicht in die Hände, wenn wir sie im Schoosse liegen lassen." — Und was wollen Sie noch von einem ruhigen Gange der *Tugend* bey einem Herzen voll Begierden des Eigennuzes reden? Lassen Sie nicht Ihr *gesezmässiges Wollen*, das Sie Tugend nennen, durch das Feuer der *eigennüzigen* Begierden betreiben?

Die *Wahrheit heiligt* die Begierden, und sezt sie in die Klasse des *Erlaubten* und *Unverlezlichen*, in die Reihe dessen, was selbst die Vernunft muss unangetastet lassen. Die Wahrheit der Neigungen lähmt unsre Kraft, ihnen zu widerstehen; gleich der Heiligkeit eines Mannes, die des Frevlers Tollkühnheit niederschlägt. Diess beherzigt, sehen Sie Selbst, wie viel Gewalt Ihre eigennüzigen Wünsche über Ihren Willen erhalten müssen, wenn Sie jener Lehre Gehör geben, die Ihnen versichert: "dass die Gottheit selbst die äussern Güter zum Lohne Ihrer Tugend bestellt habe; dass sie sie

eben dadurch bewähre, und Ihre Neigungen zu denselben heilige." Wer kann sich nun unterstehen, Sie zu tadeln, wenn Sie nach ihnen streben? Wer Sie mit Recht verdammen, wenn Sie Sich den Neigungen zu denselben überlassen? Sie können Sich deshalben rechtfertigen; ja Sie sind schon vor der Vernunft und vor Gott gerechtfertigt, wenn jene Lehre gültig ist. — An diese Rechtfertigung hängen denn auch viele so sehr, dass sie eher die Tugend als ein nichtiges Geschöpf der Schule verlachen, oder sie wenigstens, wenn sie sie nicht ganz verkennen können, als ein sublimes, dem Menschen unerreichbares Ding, als einen zu strengen ungebührlichen Richter unsrer Neigungen ausschreyen; dass sie viel eher die Natur mit sich selbst entzweyen, als dass sie sich entschliessen, die so begründete Rechtfertigung ihrer eigennüzigen Wünsche und Begierden fahren zu lassen. — Bey so bewanden Umständen muss denn freylich der Kampf der Tugend mit den eigennüzigen Neigungen, die man doch auch nicht aufhört zu schänden, schwer werden; da muss man ja wohl geneigt werden, einem angebotenen Glauben an einen übernatürlichen Beystand zur Tugend

Raum

Raum zu geben, und bey dem so erzeugten Bewustsein eigner Schwäche die Hände in den Schooss zu legen, und den Beystand abzuwarten, das heist, die Tugend gänzlich aufzugeben.

Dieser Missstand des menschlichen Herzens wird noch schlimmer, m. Fr.! wenn Sie die Menschen durch die Schmeicheley und das göttliche Ansehn jener Lehre ihre Hoffnungen auf äussre Güter *sichern* lassen; denn *sichre* Hoffnungen machen die Neigungen unbändig. Sie verlangen wohl keinen Beweis, wo die Sache selbst und die Erfahrung gemeinschaftlich ihre Stimme erheben: "Hoffnungen sind die Nahrung der Begierden; sichre Hoffnungen verstärken und verdoppeln ihre Schritte." Die Anwendung davon ist leicht. Iene Lehre vergewissert unsre Erwartungen des Eigennuzes; die Glüksgüter, verspricht sie, *sollen* unser Eigenthum werden, so gewiss werden, als Gott wahrhaftig ist, so gewiss, als er den ganzen Seegen der Welt in seinen Händen hat, und als Oberherr nach Belieben damit schalten kann. Mit dieser Ueberzeugung können wir unsern Begierden nach solchen Gütern getrost den Zügel schiessen lassen; sie können nicht fehlen, dürfen wir denken; Gott läst

uns die Kleinode, denen wir nachjagen, durch das Glük auf halben Wege entgegen führen, wenn wir nur mit einigem Ernste die *gesezmäſsigen* Handlungen, die den Gehorſam gegen die göttlichen Gebote der Tugend ausmachen, vollbringen. Die Tugend, das Wollen um eigner perſönlicher Würde willen, wird ſich in dieſem Falle freylich in die Klugheit der Schlangen verkleiden laſſen müſſen; denn die eigennüzigen Neigungen, jenes Wollen um der Luſt äuſsrer Güter willen, können ſich von ihr keinen Abbruch thun laſſen: weil die Tugend für ſich ſelbſt nichts geben kann; ſie kann blos, als geſezmäſsiges Wollen, die Hoffnung geben, daſs unſre eigennüzigen Wünſche in Erfüllung gehen werden. Sollte ſie nun dieſen Abbruch thun wollen, ſo müſste ſie den Gewinn, worauf jene Wünſche gehn, das Maaſs von Luſt der Glüksgüter, erſezen können. Allein, da ſie, wie es jene Lehre vorausſezt, für ſich ſelbſt keine Freude gewähren kann; ſo bequemt ſie ſich, ihrer Ohnmacht und Abhängigkeit bewuſt, nach den zaubernden Wünſchen und Neigungen zu den Glüksgütern.

"Das ſey Widerſpruch, ſagen Sie, Tugend und Bequemung nach eigennüzigen Neigungen?"

Ich

Ich weiſs es, l. Fr.! ich habe das ſchon oft gerügt; allein ich kann für jene Lehre nicht. Stellen Sie ſie, in welcher Verbindung Sie wollen, mit der Tugend zuſammen; Sie werden immer die gehäſsigſte Feindin der Tugend an ihr finden. Immer gibt ſie die *Tugend als eine Vermittlerin der Glükſeligkeit* an, und mit dieſer ſchlauen heimtükiſchen Verläumdung kann ſie nie auftreten, ohne der Tugend tödliche Streiche zu verſezen. Dieſs um ſo mehr, m. Fr.! da die *Tugend*, ſo viel man auch das Gegentheil vorgeben mag, noch bey weitem *nicht in ihrer eigenthümlichen weſentlichen Geſtalt* von den Menſchen erkannt iſt, da ſie noch immer in Anſehung ihres Weſens, ſelbſt in den Schulen der Philoſophen, unkenntlich gelaſſen, und ein Gegenſtand des Zwiſts und Zankes geblieben iſt. Dieſe ihre Unbeſtimmtheit, dieſe ihre Chamäleonsgeſtalt, in der ſie erſcheint, trägt denn viel dazu bey, daſs ſie durch jene Lehre in allerley verwandelt werden kann. Bald erſcheint ſie dann als *guter Wille;* und dieſer als der *vernünftige* Wille; und dieſer als der durch *allgemeingültige* Geſeze gelenkte Wille; und *die allgemeingültigen Geſeze?* können dieſe andre ſeyn als ſol-

che, die einem jeden seine *Glükseligkeit*, die Belohnung, das Ziel seiner Tugend, sichern? Und woher solche Geseze? Entweder, Sie müssen Sie aus der *Erfahrung*, oder aus einer *Offenbarung* schöpfen; denn Ihr Geist weiss für sich allein, nach den ältern und neuern Angaben der Tugendlehrer, von denselben nicht das mindeste. Wo stehn Sie nun wieder mit der Bestimmung Ihrer Tugend? An Quellen, woraus Sie nie lautere Kenntnisse derselben werden schöpfen können; aus deren einer und andrer jeder Moralist seine *besondern* Geseze der Tugend, die uns, indem sie bald den Eigennuz verrathen, bald mit unsrer Natur, bald mit Gott, bald mit sich selbst im Widerspruche stehn, so wenig befriedigen, gehohlt hat. — Doch genug, um zu sehn, wie sich alles vereinigt, über den schädlichen Einfluss jener Belohnungslehre die Sentenz zu fällen. — Dem ungeachtet erlauben Sie, dass ich noch mehrere gehässige Seiten derselhen aufdeke; denn sie muss fallen.

So wie Sie die Güter der Welt aus dem Gesichtspunkte jener Lehre zu beurteilen anfangen; so werden Sie wieder, in Ansehung Ihrer Lohnerwartung,

wartung, auf Sich Selbst zurükgewiesen. Indem das geschieht, muss Ihr Glaube an jene Belohnungslehre davon fliegen, wie die Lüge vor der Wahrheit. — Sie haben nach Ihrer Meynung brav gehandelt; jezt werden Ihnen Glüksgüter zu Theil. Kamen sie von Gott? bestätigen sie Ihren Glauben an eine göttliche Belohnung der Tugend? Hätten Sie, das ist Ihnen augenscheinlich, gegen diesen und jenen nicht klüglich gehandelt; hätten Sie nicht die Umstände benuzt und zu Ihrem Vorteile gewendet; Sie würden gewiss leer ausgegangen seyn. Das bestätigen Ihnen noch zum Ueberflusse die Beyspiele andrer, die auch so brav, aber nicht so klüglich wie Sie zu handeln, und unbelohnt auszugehn pflegen. — Sie müssen also, genöthigt von der Lage der Sache, annehmen, dass *Sie Selbst* mit Ihrem klüglichen Benehmen der Schmid Ihres eignen Glüks gewesen sind. Ich sage, von der Lage der Sache genöthigt; denn es ist Wahrheit, nicht schmeichelnde Eigenliebe, die *Ihrer eignen Erwerbung* der äussern Güter das Zeugniss redet. Vor diesem Zeugnisse verschwindet aber das zauberische von Gott zwischen Tugend und Glük geknüpfte Band, das Sie vorher

im

im Glauben an jene Lehre sahen. Sie überzeugen Sich jezt, es sey Gottes Wille: daſs Sie Sich den Lohn Ihrer Tugend *selbst erwerben* sollen, nicht aber, daſs er Ihnen *gegeben* werde. — Und wie wollen Sie es auch sonst anfangen, zu beweisen, daſs ein Ihnen zu Theil gewordnes Gut ein von Gott, mit eigner besondrer Hinsicht auf eine Ihrer guten Handlungen gegebenes Gut, kurz eine *Belohnung*, und nicht vielmehr ein *Geschenk* sey, bey dem Ihre Tugend gar nicht in Anschlag kommen kann? Diesen Erweis erschwert Ihnen nicht blos jene Bemerkung: wie mancher Lohn Ihrer guten Werke *von Ihnen Selbst errungen* werden müsse, den Sie sonst nicht *empfangen*, so wenig empfangen hätten, wie andre auf Belohnung noch *harrende* gute Menschen; sondern jene weltkundige Erfahrung noch weit mehr: daſs sich der raffinirte Weltmensch sonder Tugend des belohnenden Wohlgefallens Gottes, wenn anders der Besiz der Glüksgüter einen sichern Beweis desselben abgibt, weit mehr zu rühmen habe, als irgend ein Freund Gottes ohne Falsch. Wenn auch sonst den Glüksgütern irgend ein leserliches Kennzeichen, das Ihnen ihre Bestimmung, Belohnung der Tugend zu

seyn,

seyn, bürgte, aufgeprägt wäre; so würde es doch diese Erfahrung rein wegwischen. — Allein, was soll nun Ihren Glauben an eine göttliche Belohnung der Tugend mit äussern Gütern erhalten, wenn kein einziger Erfahrungsbeweis dafür aufgefunden werden kann? wenn Sie Sich Ihres Lohnes wegen müde harren müssen, den Sie Sich nicht selbst verschaffen? wenn Sie den Heuchler und Tugendverächter Sich vorgezogen sehen, sehen, dass ihm das Glük im schönsten Flore blüht, das jener Lehre gemäs nur Ihnen und Ihrer Tugend blühen sollte? — Aber, vielleicht wollen Sie Sich zum Glaubenshelden aufschwingen, und der Welt ein Beyspiel geben: wie weit man es im Glauben bringen könne, ohne einen zureichenden Grund weder in sich, noch in der Erfahrung, noch in Gott zu haben? Ich weiss, Sie nehmen das als Scherz auf; sonst würde ich noch hinzusezen müssen: dass Sie Sich da Verdienst erwerben wollten, wo nur Schande zu hohlen ist; dass Ihr Heldenglaube nur ein Blendwerk, eine Grimasse sey, zu dessen Unterhaltung Sie mehr Kraft anzuwenden hätten, als Ihnen zur Tugendübung noch übrig bleiben würde; dass er ein nur scheinbares Verdienst sey,

hinter dem gewöhnlich der Mangel wahren Verdienſtes verſtekt wird, und, ſezen wir hinzu, verſtekt werden muſs: weil ein Menſch, der ſolche Verdienſte ſucht, das wahre Verdienſt nicht kennen, folglich auch nicht darnach ſtreben kann.

Allein, geſezt auch, der Glaube an eine äuſsre göttliche Belohnung hätte bey alle dem Eingang bey Ihnen geſunden; Sie trauten es der Gerechtigkeit Gottes zu, daſs er Ihnen nach dem Maaſse Ihrer Tugend lohne. Wie lange meynen Sie, daſs dieſes Zutrauen dauern könne, wenn Sie Sich ein über das andre mahl *in Ihrer Rechnung des Maaſſes* von Belohnung betrogen finden? die Sache verhält ſich nämlich ſo: Es iſt unmöglich, auszumitteln, *wie viel äuſsre Güter mit ihren Freuden die Gottheit zur Belohnung eines beſtimmten Maaſſes von Tugend ſoll feſtgeſezt haben?* Sehen Sie Sich in der Erfahrung, oder wo Sie ſonſt wollen, nach einem beſtimmten Maaſse ſolcher Belohnung um; Sie werden es umſonſt ſuchen. Und doch werden Sie zur Erwartung deſſelben in jener Lehre berechtigt; ſie bezeugt es Ihnen ausdrüklich. Sie finden aber, wie geſagt, nirgends ein Geſez, das Ihre Erwartung einſchränkte, Ihre Erwartung,

die doch *auf nichts Ungewiſſes* gerichtet ſeyn *kann*, und in Abſicht der Gerechtigkeit Gottes nicht gerichtet ſeyn *ſoll*. Was nun alſo? Wo *kein Geſez* obwaltet; da tritt das *Gutdünken* mit vollem Rechte ein. *Sie ſezen Sich alſo das Maaſs der Belohnung*, und wir wollen des gleichen Falls wegen ſogleich hinzuſezen, *auch die Art der belohnenden Güter für Ihre Tugend feſt*. — Erlaſſen Sie mir das klägliche Gemälde von getäuſchten Hoffnungen, die die Menſchen auf dieſes Gutdünken ſezten, ja zu ſezen genöthigt und berechtigt waren; von den Hoffnungen, die eine Gottheit ihnen bürgte. — Sagen Sie ja nicht: „es war Gutdünken, deſſen Gültigkeit die Gottheit uns nicht zuſagte." Was iſt mir eine göttliche Belohnung, *die mir nicht Belohnung ſeyn kann?* Und können *dieſe* äuſſern Dinge, und *ſoviel* derſelben *mir* Belohnung ſeyn, wenn ſie *mich nicht* vergnügen, wenn ſie mich nicht zufrieden ſtellen können? Daſs ſie es aber können; hängt das nicht von *meinen* Wünſchen, und von der *Stärke meiner* Neigungen ab? Muſs ſich alſo Gott nicht in der Art und in dem Maaſse der Belohnung nach meinem Gutdünken richten? Ich weiſs wohl,

m. Fr.! es ist viel gefodert; aber kann ich anders? Warum *kann mir* nichts anders Freude machen und Belohnung seyn? Warum hat es bey einer solchen Natur meines Herzens Gott über sich genommen, mich mit äussern Gütern zu lohnen, nämlich in jener Lehre über sich genommen? — Mich däucht, m. Fr.! es ist nunmehr genug, wenn ich es blos andeute: daſs ein Abfall von jenem Glauben an Belohnung auch von da aus nothwendig sey; oder welches gleichviel sagt, daſs sich dieser Glaube selbst zerstören müsse. — Die Ausflucht einer vollen Belohnung nach dem Tode kann nichts daran ändern; darüber sind wir schon übereingekommen. Der Mensch, der durch eine solche Belohnung hingehalten werden *kann*, ist entweder ein Phantast, oder ein schläfriger Träumer mit toden Wünschen, der wenig oder nichts belohnenswürdiges vollbringen wird. Und doch ist er mit unsichern Hoffnungen hingehalten worden; denn aus der sich immer gleichen Oekonomie Gottes kann sie ihm nicht gesichert werden. Und dennoch haben Sie nicht seine Tugend, sondern seinen Eigennuz mit jener Ausflucht hingehalten. — Allein, wir müssen es dabey bewenden lassen,

um nicht in überflüssige Wiederhohlungen zu verfallen. — Ich komme zu einem andern Punkte.

Ohnstreitig kennen Sie schon jenen Uebelstand, in den man die Tugend alsdann versezt, wenn man sie in der Gestalt eines *Gottesdienstes* zu erscheinen nöthigt. Sie kennen das Zeremonienwesen, und den Buchstabenglauben, zu dem man sie in dieser Gestalt herabwürdigt. Sie wissen, welcher Trofs von Uebelthaten sich dahinter verstekt, und die Maske der Tugend erborgt. — Lassen Sie nun, nach jener Lehre, die Tugend mit willkürlich ausgetheilten, der Tugend nicht nothwendig auf dem Fusse nachfolgenden Gütern von Gott belohnen; so erscheint die Tugend als *Wille* und *Befehl Gottes*, und zugleich *eben so willkürlich*, wie seine Belohnungsgerechtigkeit. Wir wollen jezt davon abstehen, den heimlichen Unmuth, der über die Tugend *als eine willkürliche Bedingung der Glükseligkeit* entsteht, und den Zweifel, ob das, was man als *unbequeme* Tugend fordert, auch wohl rechtverstandner Wille Gottes sey? in seinen Folgen zu betrachten; wir wollen nur nachsehen, wie die Tugend in dieser Verbindung wohl nicht anders, als ein Gottesdienst vorkommen könne.

Einer Person, die uns Handlungen vorschreibt, und uns einen Lohn dafür einbedingt, den diese Handlungen für sich selbst nicht einbringen, der *dienen* wir. Wir fragen und bekümmern uns nicht um den Grund und die Absicht ihrer Vorschriften. Mag sie uns Handlungen vorschreiben, welche sie will; wenn uns nur unser Lohn dafür wird. — Hier haben Sie offenbar die Tugend des Menschen als Gottesdienst; und zugleich die Vollmacht, aus ihr zu machen, und ihr unterzuschieben, was Ihnen beliebt. Denn, warum sollte das nicht Gottesdienst seyn, womit Sie Gott zu ehren gedenken? Warum nicht das allein, was sich auf ihn zunächst bezieht, ich meyne gottesdienstliche Zeremonien, und Glauben an sein Wort? Warum nicht auch das, was Ihnen Selbst wohlthut; da Ihnen der gütige Gott Ihre Wohlfarth gönnt, und sie für Sie bestimmt hat? die Vernunft? o! die bequemt sich schon nach dem so erkannten Willen Gottes; wer weiss denn, ob *sie* den Willen Gottes zu treffen im Stande ist? ob sie ihn, wenn sie andre Handlungen dafür erklärt, nicht missverstanden hat? — Das ist die berüchtigte Schlusskette, m. Fr.! durch die man alles, was Meynung,

Eigen-

Eigennuz und Herrschsucht unverdauliches hervorbringt, an den Willen Gottes anknüpfte. Und lassen Sie nur jene Belohnungslehre gelten, und die Tugend als eine willkürliche göttliche Bedingung der Glükseligkeit fest stehn; in der That, Sie sollen zu thun haben, den Kampf zu bestehen, den Sie mit dem für Tugend ausgegebenen Zeremonienwesen und Wortglauben auszukämpfen geschworen haben.

Doch, ich will Ihnen gern die Möglichkeit des Verdienstes, diesem Unfuge gesteuert zu haben, lassen; nur müssen Sie mir zugestehn, dass er hauptsächlich aus jener Belohnungslehre entsprang; ferner auch zugeben, dass es eine vergebliche Bemühung ist, — die ich Ihnen aber gewiss nicht missgönne, — jene Lehre gegen meine bisherigen Beweisthümer ihrer unabwehrlichen Schädlichkeit in Schuz zu nehmen. Indessen sey es ferne von mir, Ihrer eignen Prüfung und Ueberzeugung vorzugreifen: kann ich Ihnen diese nicht abgewinnen; so habe ich *Ihnen* nichts gesagt, und Sie folgen Ihrem Glauben wie vor auf Ihre eigne Gefahr. Nur müssen Sie alsdann meinen guten Willen, und meine Liebe zur guten Sache der Tugend nicht

verkennen; auch meine Achtung nicht, die ich gegen alle Freunde der Wahrheit hege, und welche ich nicht beſſer zu bezeugen weiſs, als dadurch, daſs ich mein Scherflein zum Anbaue der Wahrheit, und der menſchlichen Wohlfarth beytrage. —

Eilfter Brief.

Sie fürchten, m. B.! daſs ich mit meinen Gründen wenig oder gar keinen Eingang finden werde? "Man müſſe, wenn man ſie gelten laſſen wolle, allen Glauben an Vorſehung, und alle tröſtliche Hoffnungen, die wir auf ſie ſezen können, aufgeben. Was uns von ihr noch zu hoffen übrig ſey, wenn wir die Erwartungen, den Lohn der Tugend aus *ihrer* Hand zu empfahen, ſollen fahren laſſen?" Sagen Sie Ihren Freunden, in deren Namen Sie ſprachen, es ſey noch vieles, ſehr vieles übrig, das nur von der Vorſehung erwartet werden könne. So müſſe uns die Vorſehung die mannichfaltigen *äuſſern Bedingungen* der Tugend, die nicht von unſrer Kraft abhängen, und die Mittel, wodurch wir, oft noch Kinder an Aufmerkſamkeit, der innern Hoffnung und Belohnung unſrer Tugend habhaft werden, und andre Bedingungen

 gen

n mehr, zufliessen lassen. Dass diess allerdings wichtige Erwartungen gebe; dass sie aber blos durch den Glauben an Selbstbelohnung der Tugend erhalten werden können; davon hoffe ich Sie in meinem nächsten Briefe zu überzeugen, wo ich Sie von dem Einflusse einer wissenschaftlichen Gefühllehre in die Theologie zu unterhalten gedenke. — Indessen kann ich nicht glauben, dass man noch dem Trugschlusse Gehör geben, und ihm zu lieb lautsprechende Gründe verwerfen sollte, ich meyne jenem Schlusse: was unsern bisher angenommenen Meynungen, und den daraus gezogenen Hoffnungen widerspricht, das ist verwerflich, und verdient keine weitre Prüfung. Und diesem Schlusse allein müsste man, glaube ich, Bündigkeit zuschreiben, wenn man meinen vorigen Beweisen keinen Eingang verstatten wollte. — Das trauen Sie mir, der ich bey dergleichen mühsamen Untersuchungen keinen Vorteil zu hoffen, bey denen ich, wo nicht zu fürchten, doch wenigstens meinen lieben alten mit mir aufgewachsenen Glauben an göttliche Belohnung selbst zu bekämpfen habe, gerne zu, dass ich mir mit meinen Untersuchungen von meinem tröstlichen wahren Glauben, und von

meinen nöthigen guten Hoffnungen nichts vergeben werde; daſs mir die Gewiſsheit meiner Wohlfarth ſo gut am Herzen liege, als je einem andern die ſeinige; daſs ich deshalben den wahren heilſamen Glauben an Vorſehung mit meinen Widerlegungsgründen auch nicht von ferne anzutaſten geſonnen ſeyn könne; ſondern nur dahin ſtrebe, durch die Reinigung deſſelben ihm die allgemeine ewige Währung und tröſtliche Geltung zu verſchaffen. Sie wiſſen auch, m. Fr! daſs es mir an Muth nicht fehlen werde, den geſammten Glauben an Vorſehung, wenn ich ihn aus hinreichenden Gründen für eitel und entehrend anzuerkennen genöthigt wäre, eine offne Fehde anzukündigen, ſo wie ich es dem Glauben an eine willkürliche göttliche Belohnung der Tugend gethan habe. Allein, ich wiederhohle es Ihnen, Sie und Ihre Freunde ſollen aus meinen nächſten Unterhaltungen ſehen, daſs ich vielmehr mit denen eine Lanze zu brechen habe, die den wahren Glauben an Vorſehung durch, abſichtliche oder nichtabſichtliche, Beymiſchung ungeſunder Theile und Hoffnungen auch in ſeinen geſunden Theilen zu verderben ſuchen. Steht alſo der Ueberzeugung Ihrer Freunde nur die Furcht, auch

auch den wahrhaft tröſtlichen Glauben an Vorſehung zu verlieren, im Wege; ſo können Sie Sich einſtweilen mit der Ausſicht eines beſſern ſicher beruhigen. — Auf dieſe Verſicherung hin fahre ich in der angefangenen Beurteilung jener Lehre fort, und zeige nunmehr, wohin uns die bisherigen Unterſuchungen führen? denn Sie wiſſen, unſer Weg geht auf die Ueberzeugung hinaus, daſs zu einer endlichen Entſcheidung jenes Streits eine wiſſenſchaftliche Gefühllehre nothwendig ſey.

Unſre Frage, von der wir ausgiengen, betraf die *nothwendige Verbindung der Tugend mit der Glükſeligkeit als einer Belohnung derſelben.* Die *mehrſten* Moraliſten nehmen, wenn ich nicht ſehr irre, die Gottheit als Vermittlerin dieſer Verbindung an. Ich zeigte Ihnen aber in meinen vorigen Briefen, daſs ſie nirgends einen gültigen Entſcheidungsgrund dafür aufbringen können; daſs ſie mit dem Glauben an eine ſolche Vermittlung die Tugend ſelbſt, zwar wider ihren Willen, aber unhintertreiblich vernichten. Daſs er auch dem Vertrauen auf Gottes Vorſehung Eintrag thue, das behielt ich mir vor in der Folge zu zeigen.

Nach diesem Vorgange mussten Sie wohl auf die Alternative kommen, die Sie mir zur Beantwortung vorlegen: " ob entweder gar keine, oder eine von der Natur unsers Herzens selbst gestiftete Verbindung zwischen Tugend und Glükseligkeit statt finde? denn, sezen Sie aus unsrer vorigen Kritik hinzu, das Band zwischen beyden, das entweder der Weltlauf, oder die Gottheit durch die Einrichtung und Lenkung desselben geknüpft haben könnte, ist uns ja in jener Kritik für eine nichtige Traumerscheinung erklärt worden."

Es ist gegenwärtig meine Sache nicht, l. Fr.! Ihnen *meinen Glauben* über jene Alternative mitzutheilen. Auf Treu und Wort können Sie ihn doch nicht annehmen; und Ihnen meine Ueberzeugungsgründe, in ihrer ganzen Stärke, vorzulegen, dazu ist es in der That noch viel zu früh. Ich habe bey Ihnen nichts gewonnen, wenn Sie Ihre Parthey nicht aus eigner fester Ueberzeugung ergreifen. Deswegen bleibt mir nichts anders übrig, als mit Ihnen den Weg aufzusuchen, auf dem Ihnen die Gründe des Glaubens, welchem Sie in dieser Angelegenheit anhängen müssen, entgegen kommen. Dieser Weg ist, däucht mich,

nicht

nicht schwer zn finden; unsre Frage weist deutlich auf ihn hin.

Kann die Tugend Glükseligkeit gewähren oder nicht? Kann sie es im ersten Falle durch sich selbst? oder vermag sie es vielleicht durch die ewige Verbindung, in der sie mit der Welteinrichtung, oder mit der Gottheit steht? — Lassen Sie uns auch bey diesen Aufgaben die Logik zu Hülfe nehmen, und nachsehen, welchen Gang der Untersuchung sie uns, um zur endlichen Entscheidung zu kommen, vorschreibt.

Zergliedere die Aufgaben, sagt sie, auf das genaueste! Forsche also so lange nach, was *Tugend*, was *Glükseligkeit* sey? bis du beyde Begriffe zur grösten Deutlichkeit gebracht hast!

Alsdann vergleiche alle Theile jener beyden Begriffe auf das pünktlichste! und siehe nach, ob sie sich wie eine und die nämlichen, wie Grund und Folge u. s. w. zu einander selbst (oder zu einem andern ähnlichen Begriffe und Gegenstande) verhalten? — diesen Rath lassen Sie uns denn einmal befolgen!

Was ist also *Tugend?* was *Glükseligkeit?*

Tugend ist ohne allen Zweifel ein *Thun*, und Handeln unsrer Seelenkraft. Allein, nicht jede unsrer Handlungen ist Tugend. Viele meynen sogar, man müsse bey Tugend an eine gewisse *Fertigkeit* im Handeln denken. Ich bin aber gewiss, m. Fr.! dass sie dadurch die Tugend zn einer äusserst *schwankenden* Sache machen, und ihr einen *Charakter* beylegen, der ihr sicherlich nicht eigenthümlich ist; kurz dass die Fertigkeit nur ein erdichtetes Merkzeichen der Tugend sey. Ich sagte, die Tugend werde, wenn man sie zu einer *Fertigkeit* im Handeln mache, ein schlüpfriges Geschöpf, das unsrer Erkenntniss und Fassung immer entschlüpfe. Denn, kann man jemals genau angeben, wo unser Handeln anfängt, *Fertigkeit* zu seyn? Ist Fertigkeit nicht ein Mehr und Weniger der Geschwindigkeit im Handeln? Nun, welches Mehr, welches Maass der Geschwindigkeit ist Tugend? — Oder wollen Sie bey *Fertigkeit* an nichts anders gedacht wissen, als eine *immerwährende Bereitschaft* des Willens, sich von einer gewissen Gattung von Regeln und Triebfedern bestimmen zu lassen? Wohl wahr, dann fällt das Maass der Geschwindigkeit im Handeln, jener

schwan-

ſchwankende Charakter, bey der Tugend weg. Allein, ſollten wir alsdann ſtatt eines unbeſtimmten Kennzeichens nicht blos ein andres eben ſo flieſſendes geſezt haben? *Bereitſchaft* des Willens, ſich zu gewiſſen Handlungsarten beſtimmen zu laſſen, das *Vermögen* deſſelben zu gewiſſen Handlungen — iſt das nicht, ſo wie wir es dem Willen einmal zuſchreiben, ein bleibendes Eigenthum deſſelben? Müſste dieſem Begriffe von Fertigkeit gemäſs nicht jeder Menſch vollkommen tugendhaft ſeyn? — Doch, ich faſſe den Sinn, den man mit der Fertigkeit verbindet, vielleicht beſſer, wenn ich ſie darein ſeze: daſs ein Tugendhafter immer in dem Zuſtande ſey, in welchem *keine andern, als diejenigen Regeln und Triebfedern*, die wir Geſeze und Beweggründe der Tugend nennen, *bereit und fertig in ihm liegen*, ſeinen Willen zu gewiſſen Arten von Handlungen zu beſtimmen. Was andre ſonſt auch eine *beharrliche gute Neigung*, einen *beſtändigen guten Willen* nennen, das nur will man vielleicht *Fertigkeit zum Guten*, oder *Tugend* genannt wiſſen. Ich hätte nichts dagegen einzuwenden; es ſteht Iedermann frey, beſtimmten Begriffen beſtimmte Namen zu geben,

wenn

wenn ſie noch keine haben. Nur könnte ich mich alsdann nicht darein finden, daſs eben dieſe Männer, die die Tugend in eine ſolche Fertigkeit ſezen, doch auch von *Unbeſtändigkeit* und *Beſtändigkeit* der Tugend reden; daſs ſie ſich nicht getrauen, iemanden *alle Tugend* abzuſprechen, wenn auch ſeine Neigung zum Guten zuweilen wankt, und von einer unedlen Neigung unterbrochen wird. Mich däucht, in dieſem Falle nehmen ſie wieder zurük, was ſie feſtſezten: daſs nur *beſtändige* gute Neigung des Willens *Tugend* heiſen ſolle. — Auch läſst ſich in der That nicht abſehen, was wir in unſrer Kenntniſs der Tugend gewinnen ſollen, wenn wir ihr den Charakter der *Beſtändigkeit* oder *Fertigkeit* als ein *weſentliches* Kennzeichen anhängen. Vielleicht wiſſen Sie es ſchon aus eigner Erfahrung, wie weh es thut, wenn man ſich *alle Tugend*, und mit ihr *alle Güte* ſeines Herzens abſprechen ſoll, wenn uns auch zuweilen eine unedle Neigung übereilt und bethört. — Ich dächte deswegen, es ſey allerdings ein ganz auſſerweſentliches Stük der Tugend die Beſtändigkeit, oder Fertigkeit, wie man ſie unſchiklich nennt, und wir thäten wohl, wenn wir, um die vielen falſchen

Beur-

Beurteilungen und Misſverſtändniſſe zu vermeiden, die Natur der Tugend dieſes Charakters ein für allemal entlieſſen.

Dieſemnach müſsten wir uns in der Angabe der Tugend nur auf die Beziehung einer gewiſſen *Art des Handelns* einſchränken; oder, wir müſsten die Tugend blos *in einer eigenthümlichen, beſondern Weiſe zu handeln* ſuchen. — Wollten wir uns nun, um dieſe zu finden, an die *äuſſern Folgen* unſrer Handlungen wenden, und nach dem Unterſchiede dieſer die Tugend von der Untugend abſcheiden und beſtimmen; ſo würden wir in eine unvermeidliche Verwirrung und Verlegenheit gerathen. Denn, es iſt Ihnen bekannt, m. Fr.! wie eine und die nämliche Handlungsart bald dieſe bald jene äuſſern Folgen zur Begleitung haben kann. Wir wären deshalben genöthigt, die eine Handlungsart bald Tugend, bald Untugend ſeyn zu laſſen, je nachdem wir ſie an der Spize dieſer oder jener äuſſern Folgen ſehen. Nicht genug; wir müſsten uns, um die Tugend von der Untugend abſondern zu können, an die *Güte* oder *Nichtgüte der äuſſern Folgen* unſrer Handlungen halten; denn dieſe Güte und Nichtgüte der Folgen wäre

hier

hier der einzige Gegensaz, nach dem die einander entgegengesezte Tugend und Untugend unterschieden werden könnten. Allein, Sie wissen nur zu wohl, wie sehr wir straucheln, wenn wir angeben sollen, welche äufsre Folgen unsrer Handlungen wahrhaft gut oder böse sind? Der Grund davon ist ohnstreitig dieser: weil für uns alles Aeufsre nur etwas *relativ-* und *bedingt-* Gutes oder Böses seyn kann, und wir noch nicht genau wissen, was denn überall *absolut-gut* ist, nachdem jenes relativ-gute beurteilt werden mufs. Wäre es uns also wirklich darum zu thun, der Tugend eigenthümlichen Charakter aus den Folgen derselben abzunehmen; so müfsten wir zuvor ins reine bringen: was denn eigentlich jedem Menschen absolutgut sey? Alsdann würden wir diejenige Handlungsart Tugend nennen können, welche nothwendig solche äufsre Folgen nach sich zieht, die sich als *Mittel* und *Bedingungen dessen*, *was dem Menschen unbedingt-gut* ist, bewähren. — Wohin sind wir nun aber mit dieser Zergliederung und Angabe der Tugend gekommen? Offenbar dahin, dafs wir einräumen müssen: *die Tugend als solche stehe mit einem ihrer Gröfse proportionirten Maafse von Vergnügen*

in nothwendiger Verbindung. Daran ist nicht zu zweifeln; erinnern Sie Sich nur: daſs uns nie etwas *gut* seyn könne, was nicht mittelbar oder unmittelbar, früher oder später, *annehmliches Gefühl verursacht.* Nun aber ist die Tugend, der eben angestellten Zergliederung zufolge, eine solche *Handlungsart, die etwas wahrhaft Gutes einbringt;* und das wahrhaft Gute so etwas, aus welchem angenehmes Gefühl in uns entspringt. Wir haben also, wenn wir auf diesem Wege die Tugend, ich meyne diejenige Handlungsart, die das wahrhaft Gute zur unausbleiblichen Folge hat, näher treffen wollen, nachzuforschen: was Iedermann absolutgut ist? Diese Untersuchung aber, wie Sie schon wissen, ist mit der Untersuchung unsrer Gefühlnatur ganz einerley. Erst nachdem wir auf diese Weise das unbedingtgute gefunden haben, können wir auch nachsehen, welche Handlungsweise das wahrhaftgute zur nothwendigen Folge habe, d. h. Tugend sey? Ich begreife freylich noch nicht, in wie fern das leztre auszumachen sey; aber so viel sehen wir doch ein, daſs, wenn die Handlungsart, die uns Tugend seyn kann, von den Folgen aus erkannt werden soll, die Untersuchung

ſuchung der Geſeze unſrer Gefühlkraft nothwendig vorangehn müſſe.

Allein, wir wollen dieſe Methode, den Charakter der Tugend zu finden, fahren laſſen. Sie ſoll nicht aus den einander entgegengeſezten *Folgen* unſers Handelns, ſondern, der zweyte noch übrige mögliche Fall, *nach den Gründen*, aus welchen unſer Handeln ſeinen Urſprung nimmt, beſtimmt werden. Unſer Wollen ſey Tugend deswegen, weil es von *ſolchen Abſichten* oder *Regeln*, und von *ſolchen Triebfedern entſpringt.* — Mich däucht, jene Moraliſten thaten allerdings beſſer, welche von da aus den Charakter der Tugend erforſchten, als diejenigen, welche von den Folgen unſers Handelns ausgiengen, und zur Beſtimmung der Tugend fortſchritten. Die Gründe unſers Wollens laſſen ſich leichter in uns aufſuchen und unterſcheiden, als die Folgen deſſelben; ſie ſind *vor der That* in uns da, und ſind deswegen weit eher in unſrer Gewalt, als die äuſſern Folgen. Erkennen wir alſo die Tugend aus ihren Gründen; ſo iſt ſie in unſrer Gewalt, wenigſtens weit eher, als wenn ſie von den äuſſern Folgen abhängig gemacht wird. Denn, im leztern Falle

müſſen

müssen wir gemeiniglich die Folgen erst abwarten, bevor wir sagen dürfen: diese That war Tugend; und nur selten werden wir zu uns sagen können: wir wollen jezt eine tugendhafte Handlung vornehmen! eben weil wir nicht wissen können, ob sie solche Folgen haben wird, wegen welchen sie Tugend ist. Im ersten Falle dürfen wir hingegen dreust und zuversichtlich zu uns sagen: die Handlung, die wir beginnen, ist Tugend; weil wir sie aus solchen *Gründen* unternehmen, die eine Handlung zur Tugend machen, und die wir zum voraus sicher als solche Gründe anerkennen.

Welches sind nun aber diejenigen Gründe, aus denen eine Handlung, wenn sie Tugend seyn soll, entstehen muss? — Es ist gegenwärtig nicht darauf abgesehen, diese Gründe einzeln aufzuzehlen; sondern nur darauf, zu sehen, wie sich dergleichen Gründe zur Glükseligkeit verhalten müssen; ob vielleicht eben *in ihrer Begründung der Glükseligkeit ihre Natur* besteht? Wenigstens müssen wir dahin kommen, dass wir mit Ueberzeugung einsehn, was wir, um über diese Frage volles Licht zu erhalten, thun, und wohin wir uns deswegen wenden müssen?

Zu dem Ende laſſen Sie uns zu der Natur unſers Willens zurükgehen, und ſie zu unſrer Führerin nehmen! — Welcherley Gründe müſſen alſo in uns vorhanden ſeyn, wenn unſer Wille zum Handeln vermocht werden ſoll? Als Wille bedarf er *bewuſte Gründe*; als Kraft überhaupt aber müſſen ihm *zweyerley ſich vereinigte Gründe* dienen, nämlich eine *Regel* und eine *Triebfeder*. Dieſe Gründe müſſen aber zugleich in einer ſolchen Verbindung mit einander ſtehen, daſs die eine wie die andre unſern Willen auf den nämlichen Gegenſtand des Wollens hinführen. Dieſs habe ich ſchon einigemahl erwieſen und auseinandergeſezt; auch zugleich gezeigt, daſs nur *Gedanken* und *Gefühle* Willensgründe ſeyn können. Mit dem Gedanken denken wir uns den Gegenſtand unſers Beſtrebens, und lenken und regieren unſern Willen zu ihm; mit dem Gefühle fühlen wir ihn, und ſpornen unſern Willen an zum Streben ſelbſt, und zwar nur zum Streben nach demjenigen Gegenſtande, den wir mit dem Gefühle fühlen. Wenn alſo ein *Gedanke Regel* unſers Willens werden, und eine *Neigung* deſſelben bewirken ſoll, was für einen Gegenſtand muſs er uns vorſtellen oder *vorſezen*?

Offen-

Offenbar keinen andern, als *ein Gut*; unſer Wille kann nur zu einem Gute geneigt gemacht werden. Dieſe Eigenthümlichkeit unſers Willens hat man bisher blos aus der *Erfahrung* abgezogen; ſie trägt deswegen die *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* noch nicht an ſich, die uns allein befugen können, ſie zu einem Stüke ſeiner Natur, oder zu einem Geſeze deſſelben zu erheben. Laſſen Sie uns deswegen noch etwas dabey verweilen, und ſie dazu zu erheben ſuchen.

Daſs *unſer Wille nur zum Guten*, d. h. zu Etwas, welches *Urſache eines angenehmen Gefühls* in uns iſt, *geneigt gemacht* werden könne, daſs dieſs ſein ewiges Geſez ſey, erweiſe ich alſo aus folgenden Gründen: Ein Gedanke kann, wie es ſchon mehrmalen gezeigt wurde, für ſich allein keine Willenshandlung erzielen; er kann nicht zugleich Regel und Triebfeder unſers Wollens ſeyn, ſondern muſs, wofern der Wille eine nach ihm eingerichtete Handlung beginnen ſoll, ein Gefühl als Triebfeder zu ſich nehmen. Dieſs *Gefühl* aber muſs den Willen auf den *nämlichen* Gegenſtand gleichſam *hintreiben*, zu dem ihn der *Gedanke als Regel leitet*. Das drükte ich vorhin ſo aus:

der Gedanke muſs ſich mit einem Gefühle *vereinigen*, und zu *einem* Ziele verbinden. Dieſe Vereinigung beyder iſt aber nicht anders möglich, als ſo, daſs der Gegenſtand des Gedankens in uns ein *Vorgefühl* von dem, was er gewähren kann, erwekt, ein Vorgefühl, das nur ihm angehört, das auf *ihn* als auf ſeine Quelle hinweiſt, und eben deswegen den Willen auch nur *zu ihm* hinzieht. Das Band zwiſchen dem gedachten Gegenſtande des Willens und zwiſchen dem Gefühle, dieſs Band der Cauſſalität, iſt jene Bezauberung, die wir dem Gegenſtande in Abſicht unſers Willens und ſeiner Angezogenheit nach ihm hin beyzulegen pflegen. Wie nennen wir aber einen Gegenſtand, den wir als Quelle eines angenehmen Gefühls denken? Wie anders als ein *Gut?* — Mein verſprochener Beweis iſt zu Ende: iſt Ihr Gedanke von dem Gegenſtande Ihres Wollens nicht der *Gedanke von einem Gute;* ſo iſt es kein ſolcher Gedanke, mit dem ein Gefühl verbunden ſeyn kann, ein Gefühl, das Ihren Willen zu dem *nämlichen* Gegenſtande hintreibt, zu welchem Ihr Gedanke ihn lenken ſoll. Fehlt es Ihrem Gedanken an einem ſolchen Gefühle; ſo iſt er für Ihren Willen ein

gleich-

gleichgültiger Gedanke; er kann ein vortreflicher *ſpekulativer*, aber kein *praktiſcher* Gedanke ſeyn. — Mit einiger Veränderung können Sie Sich auch nun ſelbſt erweiſen: daſs unſer Wille *nur vom Böſen abgeneigt* werden könne.

Und die *Tugend?* — kann demnach nichts anders ſeyn, als ein Streben und Handeln Ihres Willens, deſſen *Gründe* einmahl ein *Gedanke von einem Gute* oder *Uebel*, und dann ein mit ihm verbundenes *Vorgefühl* von eben dem gedachten Gute oder Uebel ſind; weil ſie ſonſt gar kein Handeln des Willens ſeyn könnte, das ſie doch ohnſtreitig ſeyn muſs. —

"Gebietet denn aber *jeder* Gedanke von einem Gute eine *tugendhafte Neigung* des Willens? Begründet *jedes* Vorgefühl eines Guts eine *Handlung*, die *Tugend* iſt?" Wenn das wäre, l. Fr.! ſo müſsten wir alle Untugend und ihre Möglichkeit aufgeben. Denn alsdann müſste jede unſer Handlungen Tugend ſeyn. — Wie laſſen ſich nun aber die tugendhaften Handlungen genau beſtimmen, und von den untugendhaften unterſcheiden? Dieſs auszumachen, müſſen wir abermals auf die *Gründe* derſelben zurükgehen; denn *von ihnen* her

wollten wir jezt jenen Unterſchied zwiſchen Tugend und Untugend ermeſſen. Finden wir keinen Unterſchied in dieſen Gründen, ich meyne in den Gedanken und Gefühlen der Güter und Uebel; ſo müſſen wir allen Unterſchied zwiſchen tugendhaften und untugendhaften Handlungen fahren laſſen. Das werden wir aber nicht nöthig haben; denn der Unterſchied zwiſchen *wahren* und *falſchen Gedanken* und *Gefühlen der Güter*, folglich auch zwiſchen wahren und täuſchenden Gütern und Gegenſtänden unſrer Neigungen, iſt zu auffallend, als daſs wir ihn überſehen könnten. Und ſo wie dieſer Unterſchied der Willensgründe feſtſteht; ſo iſt auch der Unterſchied zwiſchen den von ihnen abſtammenden Handlungen unwiderſprechlich; denn alsdann ſtehen ſie in dem nämlichen Widerſpiele, wie ihre Gründe. Daſs nach *dieſem* Unterſchiede unſrer Handlungsgründe der Unterſchied zwiſchen tugendhaften und untugendhaften Handlungen in der That auch überall beſtimmt werde, ſehen wir unter andern auch, wie mich däucht, daraus: daſs man eine *tugendhafte* Handlung zugleich eine *gute*, aus einer *wahrhaft guten Abſicht* und *reinen Triebfeder* unternommene, und zu einem *wahren*

Gute führende Handlung nennt. — Die Tugend, ſie *nach ihren Gründen* charakteriſirt, kann alſo nur ein ſolches Streben und Handeln des Willens ſeyn, das zu ſeinen *Gründen Gedanken von wahren Gütern und Uebeln* (wahre Regeln) und *Vorgefühle von eben ſolchen Gütern* und *Uebeln* (wahre, reine Beweggründe) hat.

Wie meynen Sie nun aber, daſs die ächten Regeln und Triebfedern der Tugend zu finden ſind? Suchen Sie obige Erforderniſſe einer Willenshandlung überhaupt wieder hervor, und ſtellen Sie damit den eben gefundenen allgemeinen Charakter einer tugendhaften Handlung zuſammen, ſo erhalten Sie folgenden untrüglichen Schluſs: kann eine *Tugendregel* nichts anders ſeyn, als ein *Gedanke von einem wahren Gute*; kann ferner ein ſolcher Gedanke unſern Willen nicht eher zum Handeln bringen, als nachdem er ein *Vorgefühl des nämlichen Gutes*, welches *er* zum Gegenſtande und Zweke des Handelns vorſezt, zu ſich genommen hat; — ſo müſſen wir nachforſchen, *auf welcherley Gedanken Geheiſs unſre Gefühlkraft nothwendig*, ich will ſagen ihrer *Natur* nach, *ange-*

nehme Vorgefühle erzeugen müsse? oder welcherley Gedanken natürlich und gesezmäsig dergleichen Gefühle in uns erweken? Denn solche Gedanken sind ohnstreitig Gedanken von *wahren* Gütern; solche meyn' ich, die unsre Seelennatur zu Gründen von unausbleiblichen angenehmen Gefühlen bestimmt hat. Ich sage, das müssen wir *von den Gedanken* ersorschen; weil nicht *wirkliche*, schon zu unserm *Genusse* bereite, sondern nur *mögliche* Güter, nur Güter der Hoffnung, Gegenstände und Gründe unsers Handelns seyn, weil folglich diese Güter nicht durch unmittelbares Einwirken, sondern nur durch ein *Rühren der Gefühlkraft vermittelst der Gedanken von ihnen* ein Vorgefühl, als Triebfeder der tugendhaften Handlung in uns erweken können. — Fassen wir diese Auseinandersezung zusammen; so haben wir folgende einzig mögliche Methode, wahre Tugend aus wahren Willensgründen zu erkennen, gefunden: "mit allem Fleisse die Natur unsrer Gefühlkraft, oder die Geseze derselben aufzusuchen, und daraus mit Gewisheit zu bestimmen, welcherley Gedanken die Gefühlkraft unausbleiblich und naturgemäs rühren, und sie dadurch zur Erzeugung von natürlichen

Vor-

Vorgefühlen derjenigen Gegenstände, die diese Gedanken zu erkennen geben, bestimmen?"

Und wie kann sich nun die *Tugend*, sie als eine so begründete Handlungsart angesehn, zu der *Glükseligkeit* verhalten? Zieht sie dieselbe, vermöge ihrer eignen Kraft und Natur, nach sich? ist Glükseligkeit ihre *Belohnung* im eigentlichen Sinne, d. h. ist sie mit der Tugend in eine durch unsre Geistesnatur selbst gestiftete, unzertrennliche Verbindung gebracht worden? und ist eben diess vielleicht der Grund, warum wir, blos von uns selbst aus, jeder Tugend ihre Belohnung zuerkennen müssen? — Die Antwort auf diese Frage wird aus dem Begriffe und Wesen der Tugend sogleich hervorspringen. Tugend ist ein Bestreben unsers Willens; — zu was Ende? — was soll und muss die *Wirkung* dieses Bestrebens seyn, wenn es anders ist, was es seyn soll? *Erziehung eines wahren Gutes*, eben desjenigen Gutes, dessen Gedanke unsern Willen zu ihm hinlenkte und geneigt machte, und dessen Vorgefühl zugleich unsern Willen zur Wirklichmachung desselben antrieb. — Aber was ist unserm Willen ein *Gut*? Wir fanden, dass es nur ein solcher Gegenstand

ſeyn könne, durch welchen unſre Gefühlkraft, ſeines Verhältniſſes zu ihrer Natur zufolge, gerührt und genöthigt wird, ein angenehmes Gefühl in uns zu erzeugen; kurz ein Gegenſtand, der für uns Urſache eines annehmlichen Gefühls iſt. — Wo alſo wirklich Tugend iſt; da muſs auch ein Gut zur Wirklichkeit kommen, und aus dem Reiche der Hoffnung ins Reich des Genuſſes herüber gebracht werden; wer wirkliche Güter beſizt, der muſs in ihnen Gründe angenehmer Gefühle beſizen; und wer viel Tugend übt, der muſs ſich viel Güter, folglich viele Quellen der Freude erwerben.

Die Tugend kann alſo nur dadurch Tugend ſeyn, m. Fr.! daſs ſie uns durch ſich ſelbſt eine ſo groſſe Quelle von Freuden, als Belohnung, verſchaft, ſo groſs und reich ſie ſelbſt iſt. Meynen Sie etwa, das werde wenig ſeyn? das werde bey weitem noch nicht an die Glükſeligkeit, die und ſo wie ſie der Wunſch der Sterblichen iſt, reichen? Verſtändigen wir uns nur recht! Unſre Aufgabe war dieſe: ob mit unſrer Tugend *ſo viel von* Glükſeligkeit nothwendig verknüpft ſey, als ſie nach ihrem Maaſse verdient? Darauf lautete unſere

Antwort

Antwort wie folgt: mögen wir die Tugend aus ihren Folgen, oder aus ihren Gründen betrachten und bestimmen; so erscheint sie *als Selbstverursacherin* eines Maasses von Vergnügen, das ihrer Grösse gleich kommt. Allein, aus obiger Aeusserung, — die ich zu der Ihrigen machte, weil ich Sie einmal als den Verfechter der Lehre von einer fremden Belohnung ansehen will — erhellt, dass Sie jener Aufgabe auch folgenden Sinn unterlegen: ob uns wohl die Tugend (in welchem Maasse? wird unbestimmt gelassen) durch ihre eigne Kraft das hohe Maass von Vergnügen, welches Glükseligkeit genannt wird, gewähren könne? — Wollen wir nun dieser, in dieser Stellung doppelsinnigen und schielenden Frage folgen; so können wir es sicher verbürgen: dass noch kein Sterblicher für seine Tugend, die er aufweisen kann, die versprochene *Belohnung der Glükseligkeit* genossen habe; und dass sich daraus die Nichtigkeit des Versprechens unsrer Tugend hinlänglich ergebe. Aber, wo hat die Tugend, und wer hat in ihrem Namen den Genuss der ganzen Glükseligkeit als eine Belohnung für die ersten, schwachen, seltnen Regungen des guten Willens versprochen?

Ent-

Entweder man muſs das Maaſs ſeiner Tugend mit dem ſtärkſten Vergröſserungsglaſe betrachten, oder man muſs vergeſſen, daſs die Natur die Vertheilung der Glükſeligkeit genáu nach den Theilgröſſen unſrer Tugend einrichte, wenn man über betrügeriſches Verſprechen der Tugend klagen will. —

Ich erinnere mich noch eines andern Einwurfs, den Sie, m. Fr! der gerechten Selbſtbelohnung der Tugend entgegen zu ſezen pflegten, wenn uns unſre Unterhaltung darauf führte. „Iſt es Ihnen nicht ſelbſt wiederfahren, ſagten Sie (um Ihre Sache durch eine Appellation an mein eignes Herz recht kräftig zu machen), daſs Sie der gerühmten Selbſtbelohnung Ihrer Tugend, auch wenn Sie ſie in ihrem Maaſse noch ſo gering anſezten, haben entbehren müſſen? Haben Sie nicht auch Stunden erlebt, die, da ſie Feierſtunden Ihrer Tugend waren, reich an ſeeliger belohnender Ruhe hätten ſeyn ſollen, und die doch ſo leer an Freude waren, als wenn nichts Belohnenswerthes vorausgegangen wäre?" Ich läugne Ihnen dieſe Erfahrungen nicht ab, l. Fr.! vielmehr geſtehe ich Ihnen zu, daſs ſie auch mir ehedem keine geringen Zweifel gegen die belohnende Kraft der Tugend eingeflöſt

geflöſt haben. Allein, eingedenk, daſs Zweifel noch keine Widerlegungsgründe ſind, gieng ich den Gründen dieſer Erſcheinung nach. Ich glaube ſie gefunden zu haben; und durch ſie überzeugt zu ſeyn, daſs jene Erfahrungen nur einen täuſchenden Schatten auf die belohnende Macht der Tugend werfen, einen bloſen Schatten, der wieder verſchwindet, ſo bald man *die Art*, *wie die Tugend belohnt*, in ein helles Licht geſezt hat. Mit dieſer *Art des Belohnens* kann ich Sie ſchon gegenwärtig unmöglich ſo bekannt und vertraut machen, als Sie es wünſchen mögen. Denn, um ſie völlig und mit Ueberzeugung kennen zu lernen, muſs man die *Natur unſrer Gefühlkraft* deutlich vor Augen haben; weil nur aus ihr diejenige *Bedingung*, durch deren Erfüllung das von der Tugend bewirkte Gute jenes Vergnügen, zu dem es den Grund enthält, gewährt, erſehen werden kann. Indeſſen kann ich Ihnen die Belohnungsweiſe der Tugend vielleicht einſtweilen in einem Beyſpiele deutlich machen. Geſezt alſo, Ihre Tugend ſey nichts anders, als die *Aeuſſerung Ihrer perſönlichen Würde*; und eben dieſe Würde ſey dasjenige Gute, welches einzig ihr *Verdienſt* genannt

nannt werden könne. Sie können nun diese Ihre verdiente Würde, deren Dasein Ihnen Ihre tugendhaften Handlungen verbürgen, lange besizen, ohne dafs sie Ihrem Herzen wohlthut; durch den blosen Besiz derselben wird Ihr Herz, ich meyne Ihre Gefühlkraft, noch nicht gerührt. Sie müssen jene Ihre verdiente Würde Ihrer Gefühlkraft erst nahe bringen; Sie müssen *durch einen überzeugten Gedanken von Ihrer Würde Ihr Herz erst rühren*, wenn es Ihnen eine Freude über dieselbe, als die ihr angemessene Belohnung, zum Besten geben soll. — So, m. Fr.! müssen wir also, um das Verdienst unsrer Tugend zu *geniessen, es auch zu geniessen wissen*; wir müssen uns neben der Tugend auch der *Kunst* befleifsigen, *das Verdienst der Tugend* dem Herzen nahe zu bringen. Und das ist denn nun auch die kurze Antwort, die ich Ihnen auf Ihren obigen Einwurf zurükgebe. Ich erkläre mir nämlich jene Erscheinung im allgemeinen so: wenn der Tugendfreund die Kunst, die Güter der Tugend zu geniessen, und sie sich gleichsam ans Herz zu legen, eben so gut verstünde, wie die Kunst der Tugend selbst; wenn er die eine mit der andern gleichmäsig ausübte; so würde

jene Erscheinung sicherlich schon längst verschwunden seyn; statt derselben würden wir vielmehr die Erfahrung aufweisen können: daſs Iedermann wirklich genieſse, was seine Tugend werth ist. — Diese Erklärung kann Sie nicht befremden. Bedenken Sie nur, daſs sie nicht mehr fodert, als was man auch in ähnlichen Fällen zu fodern gewohnt ist. So verlangt man, daſs der Freund des Schönen nicht blos *die* Kunst verstehe, Kunstwerke von guten Meistern sich zu *erwerben*; sondern auch jene, die Schönheit dieser Werke zu *genieſsen*. Und es ist fast allgemein angenommen, daſs es oft weniger Geschik verrathe, Güter zu erringen, als mit ihnen zum Besten seines Herzens zu wuchern. Warum sollte nun dieſs nicht auch bey den Tugend-Gütern gelten?

Es kam bisher gar mancherley zusammen, was die Begründung und der Fortgang der eben berührten Wissenschaft und Kunst aufzuhalteu fähig war. Bald war es die Unkunde der Tugend und ihres eigenthümlichen Gefolges; bald die Meynung, daſs die Güter der Tugend einen gewissen Gefühlsinn, den man im Menschen annahm, ohne unser

Zu-

Zuthun ſchon von ſelbſt berühren, und ergiebig machen würden; bald eine miſsverſtandne Tugend, die man Demuth nannte, und die es Iedermann als eine heilige Pflicht auferlegen muſste, ſein Verdienſt vor ihm ſelbſt zu verläugnen, und ſeine Augen mit Gewalt vor demſelben zuzuſchlieſſen. Ich ſagte, die Urkunde der eigenthümlichen Folgen der Tugend war Miturſache, warum faſt jeder Verſuch jener Wiſſenſchaft und Kunſt, das Heil der Tugend zum Genuſſe zu bringen, miſslingen muſste. Denn, waren es nicht gemeiniglich *äuſsre*, in die Augen fallende Güter, die man die Tugend verheiſſen lieſs? Sollten nicht *ihre* Gaben gewöhnlich *Glüksgüter* ſeyn? Nun freylich, dieſe genieſſen zu können, traute ſich Iedermann zu; bey dieſen ſchien alle Wiſſenſchaft und Kunſt des Genuſſes leicht überflüſsig. Solche Güter zu *erwerben*, war die einzige Kunſt, die unentbehrlich zu ſeyn ſchien; und dieſe glaubte man in der Kunſt der Tugend zu haben. — Allein, Sie werden auch in dieſem vermeynten Verſprechen der Tugend noch einen andern Erklärungsgrund obiger Erſcheinung entdeken, einen Grund nämlich, der es nicht weniger zu rechtfertigen ſchien, wenn

man

man die Tugend für eine Lügnerin erklärte; der Zusammenhang hievon ist dieser:

Die tägliche Erfahrung bezeugt uns, so wanden Sie mir oben ein, daſs die Selbstbelohnung der Tugend eine blose Chimäre, daſs die Tugend nicht im Stande sey, ihren Verehrern aus eigner Macht ein auch noch so geringes Maaſs von Freuden zu verschaffen. Sie haben recht, m. B.! wenn sie die Tugend versprechen lassen, daſs sie uns *Vergnügen*, welches die *äussern* Güter zuweilen gewähren, geben wolle. Ein solches Versprechen, dieſs sagt die Erfahrung freylich alle Stunden, erfüllt die Tugend nicht. Dadurch giebt sie deutlich zu erkennen, daſs *ihr* Eigenthum, *ihr* Verdienst, und *ihre* Gaben nicht in *äussern Gütern und ihren Freuden* bestehen können. Allein, wo hat sie auch jemals ein solches Versprechen gethan? hat man es ihr nicht eigenmächtig gleichsam in den Mund gelegt? und nun will man sie als eine Lügnerin verdammen, sie, die es den Menschen in allen Sprachen gelehrt hat, die *äussern* Güter *Glüksgüter und Sachen des Zufalls* zu nennen, und sie eben dadurch dem *Verdienste* entgegen zu sezen? sie, die eben durch jene stünd-

lich wiederhohlte Vernichtung der versprochenen Hoffnungen auf *äussere* Gaben bezeugte, dass man *ihr* Versprechen willkührlich verdreht habe? — Sie sehen, m. Fr.! dass die Tugend Ihren gegen Sie geführten Beweiss mit Recht und mit nicht geringer Kraft umkehrt, und Sie mit Ihren eignen Waffen schlägt.

Vielleicht können Sie Sich aber aus diesem Handel wieder heraus ziehen, wenn Sie es läugnen, dass Sie der Tugend *äussere* oder *Glüksgüter* mit ihren Freuden haben versprechen lassen. Allein ich fürchte nur, Sie können das nicht läugnen. Man wird Sie deshalb auf Ihre Aufgabe, welche unsern Streit veranlasste, verweisen. Denn, hören Sie, wie Sie sie, mit fast allen andern Moralisten, abgefasst haben: "läst sich zwischen Tugend und *Glükseligkeit* ein Band entdeken, das beyde zusammen hält?" Nun was sagen Sie?

Was ist, was kann Ihnen *Glükseligkeit* seyn? Lassen Sie uns auch mit diesem Begriffe verfahren, wie wir als Logiker mit dem Begriffe der Tugend verfuhren! Alsdann lassen Sie uns beyde Begriffe mit einander vergleichen, und nachsehen, in welchem Verhältnisse beyde zu einander stehen? Sollten

ten wir dadurch mit jener Aufgabe auch noch nicht ganz ins reine kommen, weil uns dazu vielleicht noch manches nöthig ist, was sich aus beyden Begriffen, der Tugend nämlich und Glükseligkeit, nicht geradezu heraus nehmen läſst; so werden wir doch durch jenes Verfahren eine sichere Anweisung finden, wie und auf welchem Wege wir das zur völligen Entscheidung jenes Problems Nöthige erhalten können.

Also, was ist *Glükseligkeit?* "Das gedenkbare *höchste Maaſs angenehmen Gefühls*, die *gröſte Fülle* von *innigster Wonne*, die sich durch ihre *Beständigkeit* noch überdieſs über alles Wünschenswerthe erhebt. Glükseligkeit ist ein Gegenstand, m. Fr.! dessen Gröſse und Stärke Sie mit dem mächtigsten äonenlangen Fluge Ihres Geistes zu erreichen und zu fassen nicht im Stande sind. Wir können ihn blos mit Worten, deren ganze Vollwichtigkeit aber noch ausser unserm Gesichtskreiſse liegt, andeuten. Glükseligkeit ist jener Gegenstand, den noch kein menschliches Auge gesehen, den noch kein Ohr gehöret hat, der noch in keines Menschen Herz gekommen ist; sie ist einem Meere gleich, von dem wir kaum einige Tropfen geko-

ſtet haben." — Sollte dieſe Angabe nicht zu ſchwelgeriſch, nicht zu übertrieben ſeyn? Keinesweges, m. B.! die *Vernunft* übertreibt nichts, wenn ſie etwas nach ihrer eigenthümlichen Weiſe darſtellt; und ſie iſt es, die uns dieſen Begriff der Glükſeligkeit gebildet hat. Sie, deren Geſez *Vollendung* iſt, kann uns keine andern, als ſolche Gegenſtände, die *Vollendung* athmen, zu erkennen geben. Und ſind jene Charaktere, womit ich die Glükſeligkeit bezeichnet habe, wohl andre als ſolche, die die *Vollendung* der Freude andeuten? Und Glükſeligkeit ſoll doch wohl *Freude* ſeyn, *ſo wie ſie von unſrer Vernunft zu erkennen gegeben wird?* Sicherlich verſteht ſich derjenige ſchlecht auf Vernunftwerke, welcher, gleich als müſsten ſie gemeiſtert werden, gerade die Meiſterzüge aus ihren Gemälden wegwiſcht, ich meyne diejenigen Züge, welche Vollendung ausdrüken. Ein ſolcher meynt wohl, er müſſe den Gegenſtand zu ſeiner Faſſung herabziehn, und ihn nach der Eingeſchränktheit ſeines Faſſungsvermögens modeln: gleichſam als könne je das Maaſs ſeiner Faſſungskraft der Maaſsſtab der Gegenſtände werden. Er verkleinert ihn nach Willkühr; damit er ſich mit

ihm

ihm leichte Sache machen könne. Fragen Sie ihn alsdann: ob der Mensch der Glükseligkeit fähig, und dazu bestimmt sey? er bejaht es ohne Anstand. Denn, sagt er, Glükseligkeit ist ein Zustand angenehmer Ruhe, in welche von dem Wermuthe des Lebens nur selten einige Tropfen Bitterkeit einfliessen. Sie wollten nämlich von ihm wissen: ob dem Menschen sein Wünschenswerthestes zu Theil werden könne? ob schon jezt, in dieser Spanne des Lebens, oder in einer unabsehlichen Folge seines Daseins? das liessen Sie dahin gestellt seyn. Er aber, um nach seiner Meynung Ihrem Herzen recht gütlich zu thun, nimmt Ihnen Ihr Wünschenswerthestes, und gibt Ihnen dafür, was Sie auf Kosten desselben doch nicht wollen können, nämlich ein unbestimmtes Maass von Wohlsein, das er, um nicht zum Lügner an Ihnen zu werden, bald einschränken, bald ausdehnen kann, je nachdem das Glük seiner Behauptung günstig ist. — Doch genug von diesem; es ist, wie ich glaube, zu einleuchtend, als dass ich noch mehr Worte darum verlieren dürfte: Die Vernunft will mit dem Begriffe der Glükseligkeit das *Vollendete von Freude und Wonne*, als einen vollendeten Gegen-

ſtand unſers Willens, aufſtellen; und man veringert dieſen Gegenſtand, um ſich für ſeine Spekulation einen ebnen leichten Weg zu bahnen. Daſs wir uns dieſes Verfahren nicht zu Statten kommen laſſen dürfen, ſehen Sie leicht ein. Denn, wenn wir die Aufgabe von der Verbindung der Glükſeligkeit mit der Tugend zu immerwährender Gnüge aller Denker auflöſen wollen; ſo müſſen wir die Glükſeligkeit, dieſen Vernunftgegenſtand des menſchlichen Willens, ſo annehmen und laſſen, wie ihn die *Vernunft* ihrem Geſeze gemäs vorſtellen *muſs*.

Allein, mit jenen aufgezehlten und gerechtfertigten Kennzeichen der Glükſeligkeit haben wir, m. Fr.! für unſer übernommenes Geſchäft noch nicht viel gewonnen. Ich glaube, daſs eben diejenigen Charaktere der Glükſeligkeit, die in unſrer Frage vorzüglich entſcheiden müſſen, noch unentwikelt in dem Begriffe derſelben liegen. Denn, wir haben oben blos die *formalen Beſchaffenheiten* der Glükſeligkeit, wie man ſie nennt, aus einander geſezt; aber die *Beſchaffenheit ihrer Materie* noch unberührt gelaſſen. Ich vermuthe aber, daſs uns die Vernunft mit *verſchiedenen Idealen des Wün-*

ſchens-

ſchenswertheſten bekannt mache, ſo wie wir ihr *mehrere Arten des Wünſchenswerthen*, ich meyne, *mehrere Arten eines angenehmen Gefühls*, vorlegen. Ich will mich Ihnen ſogleich mehr verſtändigen.

Fragen Sie, m. Fr.! *wie* das Vergnügen *beſtehen* müſſe, wenn es das ſeyn ſoll, was man Glükſeligkeit nennt? ſo verlangen Sie *das Formale* der Glükſeligkeit zu wiſſen. Die Antwort darauf: daſs das Vergnügen im *höchſten vollendeten Maaſse*, in *gröſter Stärke und Innigkeit*, und bey dieſer Fülle, Erhabenheit und Lebendigkeit zugleich in der *vollkommenſten Dauer* gegeben ſeyn und beſtehen müſſe, enthält bloſe *formale* Eigenheiten der Glükſeligkeit. Bey *dieſer* Frage und Antwort iſt die *Art der Materie*, oder deſſen, was auf dieſe Weiſe beſtehen ſoll, noch unberührt geblieben. Dieſs drükt man auch ſo aus: die *Art des Stoffs*, die *Art des Vergnügens ſelbſt*, die im Begriffe der Glükſeligkeit gemeynt iſt, bleibt noch zu beſtimmen übrig.

Es gibt nämlich *mancherley Arten von angenehmem Gefühle*, wenn man es nach ſeinem *Urſprunge* betrachtet und abtheilt. Und in unſerm

 Falle,

Falle, wo die Frage ist: *ob es aus der Tugend entspringe?* muss es wohl nach seinem *Ursprunge* vorzüglich unterschieden werden. Von dieser Seite es angesehen, finden sich zwey Hauptarten desselben, mit deren Eigenthümlichkeiten ich Sie jezt kürzlich unterhalten will.

Sie kennen jene belobten Freuden des Lebens, *die dem Menschen von aussen her zuzufliessen*, und *in ihn einzudringen scheinen.* Iede Nerve, so dünkt es uns, hat ihren Theil von Lust; jedes Sinnesorgan scheint eine Art von Vergnügen *aufzunehmen*, und dem Herzen zu überliefern; und jedes äussre Ding scheint eine Seite zu haben, aus der uns Freude quillt. Bald ist es die Schönheit der Dinge, die dem Herzen wohlthut; bald ihr Glanz und ihre Stärke. Iezt schwillt das Herz von Vergnügen auf durch den Einfluss der Freundlichkeit und Liebe andrer; jezt durch den Rang, den sie uns zugestehen; jezt durch den Reichthum, den uns der Zufall zuwirft; und jezt wieder durch unsre Macht und Herrschaft, welcher wir die äussern Dinge und Personen unterworfen sehen. Lauter Freuden, die wir der Begünstigung äussrer Dinge zu verdanken pflegen. Wir nennen solche

Dinge,

Dinge, denen wir eine dergleichen Zuneigung zu uns glauben zuſchreiben zu müſſen, *äuſsre Güter*, und in ſo fern ſie mit ihrem wohlthätigen Einfluſſe *uns zum Theil oder ganz unabhängig von unſrer eignen Macht*, und blos auf das Geheiſs des *Zufalls*, zu Theil werden, — welche Unabhängigkeit ſie, bey allen unſerm Widerſtreite, gegen uns behaupten können, — werden ſie *Glüksgüter*, und die Freuden, die ſie uns gewähren, *Freuden des Glüks* genannt. Ich glaube Ihnen nichts Befremdendes und Zweifelhaftes zu ſagen, wenn ich von *allen äuſſern Gütern* ohne Ausnahme behaupte, daſs wir ſie, wenigſtens von einer und der andern Seite her, dem *Zufalle* zu verdanken haben. Würden wir nicht ſonſt *Schöpfer* derſelben ſeyn müſſen? Müſsten wir nicht ſonſt das Leitſeil der Weltregierung in unſern Händen haben? — Auch läſst ſich von den mehrſten derſelben leicht zeigen, *daſs ſie täuſchende Güter ſind*, *daſs die Freuden, die ſie uns verſchaffen*, *auf Trug und Irrthum beruhen*, und mit dieſem und ſeiner Veränderlichkeit *wanken* und *aufhören müſſen*, *Freuden zu geben.* Dieſe Bemerkung und Wahrheit iſt für unſre Unterſuchung ſehr wichtig, m. Fr.! denn

gesezt, Sie würden genöthigt zu gestehen: dass wir von Natur aus nicht bestimmt seyn können, ewige Sklaven der Täuschung zu seyn, dass unser eigner Wille nothwendig eine solche Bestimmung verwerfen müsse; was dann? Alsdann müssten Sie auch jenen Gedanken fahren lassen: dass sich unser Wille von Natur aus dajenige, was wir blos der Täuschung verdanken, ich meyne die Freuden der Glüksgüter, zum Ziele sezen, dass er nach *ihnen* verlangen, *ihnen* dienen und fröhnen müsse. Ich berufe mich dieses Schlusses wegen auf jenes alte Gesez: wer das Unreine verabscheuen muss, der kann es nicht auch zugleich lieben und suchen. — Indessen will ich es vor jezt Ihrem eignen Nachdenken und Scharfsinne überlassen, die Gründe, warum die meisten *Glüksgüter täuschende* Güter seyn mögen? aufzuspüren. Zu meinem gegenwärtigen Zweke ist es mir genug, meine Behauptung mit einigen Beyspielen zu bestätigen.

Es hat Iemanden der Zufall der Geburth auf eine hohe Stufe des Ansehens und Ranges gesezt. Das Gefühl des Stolzes bemächtigt sich seiner, er freut sich seines Glüks. Sagen Sie, kann diess

Gefühl

Gefühl des Stolzes anders als *durch Hülfe der Täuschung* in seine Seele kommen? kann es anders als durch Täuschung in seinem Herzen unterhalten werden? *Er muss sich*, von seinem Range veranlasst, obschon gar nicht genöthigt, *einbilden, seine Person habe hohe und vorzügliche Eigenschaften an sich;* die Achtungsbezeugungen und das Titelgeklingel, das ihn von den Umstehenden her umtönt, muss seiner Meynung von sich selbst einen blendenden Schein von Wahrheit geben, wenn jenes Gefühl des Stolzes sein Herz beschleichen, wenn seine Freunde des Glüks Nahrung und Bestand haben soll. — Nehmen Sie einen andern, dem der Zufall ausgezeichnete körperliche Stärke, oder Schönheit, oder ein vorzügliches Talent, oder Reichthum verliehen hat. Er bildet sich etwas darauf ein, sagen Sie, wenn Sie sein selbstgefälliges Lächeln, nicht ohne Widerwillen gegen die Dummheit des Geken, wahrnehmen. — In diese Fälle, wo der Trug zu Freuden verhilft, können Sie unzählige andre hineinziehen; nur liegt die Täuschung bey vielen andern verstekter, als in diesen angeführten. So dürften Sie wohl beym

ersten Anblike nicht vermuthen, dafs das Vergnügen der Theilnehmung, der Liebe gegen andre, und die sogenannte körperliche Lust gröstentheils, ich will nicht sagen beständig, den Irrthum und Trug zum Vater habe. Das ästhetische Vergnügen, wie man es nennen mag, werden Sie aber bald in diese Klasse aufnehmen; dafür bürgt mir Ihr Glaube an den würdigen Aesthetiker Baumgarten. — Ob nun aber *alle äußre*, Aussendinge als ihre Urheber voraussezende, *Freuden dem Glüke* zugehören? und ob sie *alle* auch zugleich *täuschende Freuden* sind? welche vielleicht davon ausgenommen werden müssen? diefs, l. Fr.! müssen und können wir uns allein *aus einer pünktlichen Entwiklung unsrer Gefühlnatur* beantworten; nur auf diese sind wir hingewiesen, wenn wir nach einem *sichern Kennzeichen der Wahrheit* und *Falschheit unsrer Gefühle* ausgehen, den *wahren Ursprung* dieser verschiedenartigen Gefühle aufsuchen, und in der Moral zum Grnnde legen wollen. Ich sage, in der Moral: denn besonders bey *ihrer* Begründung muſs es uns am Herzen liegen, über diese Punkte Aufschlüsse zu erhalten. Es muſs uns nämlich daran gelegen seyn zu wissen, ob wir bey unsrer *Tugend*

jemals

jemals *täuschende Freuden* beabsichten, ob wir unsre *Tugend* jemals *zur Bedingung derselben* machen können, ohne mit uns selbst, mit unsrer und äussrer Dinge Natur und Verbindung in einen sträflichen Widersprnch und Streit zu gerathen? — *Diese* Wahrheit ist es denn nun, m. Fr.! worauf ich Sie aufmerksam machen musste, bevor wir in unsrer Untersuchung weiter gehen können. Sie mussten nämlich vor allen Dingen überzeugt seyn, dass es unumgänglich nöthig sey, die *Vergnügungen in ihre Arten* zu nnterscheiden, und alsdann nach sichern Kennzeichen zn bestimmen, *welche* zu einer oder der andern dieser Arten gehören? Nach diesem Vorgange mussten Sie von Selbst auf die Frage stossen: *auf welche Art von Vergnügen* nun unser vorurteilsfreyer Wille mit seiner Tugend losgehe, oder vielmehr losgehen könne? ob auf die Klasse der täuschenden? oder einzig auf die der wahren Freuden? oder vielleicht auf beyde zugleich in einer gewissen Bey- oder Unterordnung derselben? Wie diess nun ausfallen möge? lassen wir jezt dahin gestellt seyn; genug Sie sehen, jener Unterschied zwischen wahren und täuschenden Freuden muss voraus bestimmt, die Geseze der

Wahr-

Wahrheit und Falschheit der Gefühle müssen erst entwikelt werden, ehe sich über die Verbindung der Tugend mit einer oder der andern Art des Vergnügens etwas entscheiden läst. Und diese *Wahrheitsgeseze der Gefühle*, an welchen in dieser Untersuchung alles liegt, müssen *aus der Natur unsrer Gefühlkraft* abgeleitet werden. Oder sollten sie wohl *aus der Erfahrung* erlernt werden können? Das ist unmöglich, l. Fr.! eben so unmöglich, als wenn wir die *Wahrheitsgeseze unsrer Erkenntnisse* aus der *Erfahrung* schöpfen wollten. Die durch Erfahrung erlangten Erkenntnisse und Gefühle sollen wir ja nach ihren Wahrheitsgesezen prüfen und bewähren; wie können sie also aus ihr genommen werden, und nicht vielmehr, unabhängig von ihr, ihr vorausgehn? — So viel von den Freuden des Glüks und von ihrer Täuschung; *Zufall* und *Falschheit* zeichnen sie hinlänglich vor einer andern Art von Gefülen aus, von welcher wir jezt noch einige Worte zu reden haben.

Eine ganz andre Art von Lust und Freude zeigt sich nämlich überall da, *wo das Bewußtsein, recht und würdig gehandelt zu haben, oder noch handeln zu wollen*, obwaltet. Wenn Iemand im Ge-

Gedränge des Schikſals ſeine Seele mit dem Gedanken erheitert: ſeiner Würde treu gelebt zu haben. Wenn ſich Ihr vom Glüke verlaſsner Freund die Zukunft mit ſeinen edeln Thaten, die er zu vollbringen entſchloſsen iſt, erhellt; oder wenn er ſeinen Blik auf den herrlichen wahren Segen, den *er* unter den Seinigen ausgeſtreut hat, heftet; oder wenn er ſein Ebenbild der Güte in dem Spiegel, den ihm die Liebe, die Dankbarkeit, oder Ihr gleichgeſtimmtes Herz vorhält, erblikt, und nun — o! Sie kennen das Gefühl, welches in ſolchen Fällen das Herz erfüllt, aus eigner Erfahrung beſſer, als es ſich beſchreiben läſst. — Wollen Sie, m. Fr.! auch *dieſe* Gefühle unter die *täuſchenden* Freuden rechnen? Sie beruhen *auf keiner Einbildung;* die Würde, die ſich Ihr Freund zueignet, iſt kein Wahn; ſeine Thaten ſind die lauten ſichern Zeugen derſelben. Oder ſind ſie vielleicht *Freuden des Glüks?* ſind ſie *Gaben des Zufalls?* Auch das kann nicht ſeyn. Es war kein Zufall, der Ihrem Freunde ſeine Würde zuführte; es war keine Glüksſache, daſs er ſich vorſezte, würdig und edel zu handeln. Der Vorſaz floſs aus dem Innern ſeiner Seele; die Triebfeder zur That gab

ihm

ihm ſein Herz von freyem. Die Gelegenheit zu ſeinen guten Handlungen warf ihm vielleicht ein Zufall zu; allein Gelegenheit gibt keinen Vorſaz, keinen Antrieb zu edeln Thaten: ſonſt müſste ſie ihn dem einen wie dem andern geben. Der Aufruf zur Tugend kam ihm vielleicht von auſsen, der Zufall, das Glük lieſs ihn in ſein Herz erſchallen. Aber den nämlichen Aufruf erhielt auch ein andrer, deſsen Thaten nicht lieblich klingen. Der Aufruf gibt alſo keinen Vorſaz, keinen Antrieb zum würdigen Leben, er iſt nicht die wirkende Urſache deſſelben. Es bleibt demnach das *Verdienſt* Ihres Freundes, daſs er ſeiner Würde getreu handelte. *Er ſelbſt* hat ſie ſich erworben, und mit ihr das Vergnügen, das er nun darüber empfindet. Wie ſollte es auch je zugehen, daſs uns der *Zufall wahre Würde*, ſagen Sie: *ein gewiſſes Maaſs ſelbſteigner Verſtändigkeit*, *Beſonnenheit*, *Vernünftigkeit* und *Gefühlſamkeit*, gebe? Kann ſo etwas anders als *ſelbſt erworben* werden? Ihres Freundes untrüglicher perſönlicher Werth iſt *ihm* alſo *ein Gut;* aber *kein zufälliges*, *kein Glüks-Gut*. Sein Vergnügen darüber iſt ein *wahres*, *reines Vergnügen*, das kein Wahn und Irrthum gebiert und ſchändet

det. — Hier haben Sie alſo eine andre *Art von Gütern*, und eine andre *Art von Gefühlen derſelben*, als jene waren, die wir vorhin betrachteten. Wie wollen Sie nun *dieſe* nennen? Ich dächte, wir nennten ſie ſehr ſchiklich *verdienſtliche Güter*, und *reine, belohnende Freuden.* — Wir haben demnach folgenden unläugbaren Unterſchied unter den Gegenſtänden des menſchlichen Willens gefunden: *täuſchende Glücks-Güter mit ihren zufälligen Freuden*, und — *verdienſtliche Güter mit ihren belohnenden Gefühlen.*

Ich gebe Ihnen gerne zu, daſs ich Ihnen mit der Auseinanderſezung dieſer zwey Arten von Gütern und Gefühlen nichts neues geſagt habe; daſs ihr Unterſchied handgreiflich ſey, und höchſtens nur von denen verkannt werden könne, welchen das Feuer ihrer Spekulation die Augen ſo ſehr verblendet, daſs ſie nicht ſehen, was vor ihnen liegt. Aber, l. Fr.! deſto ſchlimmer für den Orden der Moraliſten! Warum benuzten ſie dieſen Unterſchied der Güter und ihrer Freuden nicht beſſer? warum benuzten ſie ihn nicht einmal bey der Abfaſſung und Unterſuchung jener Frage *nach dem Bunde der Tugend mit der Glükſeligkeit?* Denn hier vorzüg-

lich, wo über den Werth der Tugend geradezu und auf die eklatanteste Weise entschieden werden sollte, musste ihnen dieser Unterschied die erheblichsten Dienste leisten. Erlauben Sie mir, dass ich Ihnen diess kürzlich zeige.

Belieben Sie sich zu erinnern, was wir oben über das Formale und Materiale! dessen, was uns die Vernunft als unser Wünschenswerthestes darstellen muss, festsezten. *Wie* es beschaffen seyn müsse? darüber konnten wir uns leicht von der Vernunft belehren lassen. Es musste nämlich *Vollendung* in der *Fülle*, in der *Stärke*, in der *Höhe*, und in der *Dauer* haben. Aber über die *Art des Innhalts*, oder über den *bestimmten Stoff* dieses Ziels unsrer Wünsche konnten wir uns noch nicht vereinigen. Dieser *Innhalt des Ideals* kann, diess sahen wir nun aus den Betrachtungen, von denen wir eben herkommen, *von viererley Art* seyn:

Die *eine* Art ist das *Mannigfaltige von Glüksgütern.* Lassen wir *diese* von der Vernunft nach ihrer eigenthümlichen Art in einen Begriff zusammen fassen; so erhalten wir das Ideal *eines in seinem Maasse, in seiner Stärke, Fülle und Dauer vollendeten* **Glüksguts.** Zufolge der Anleitung *dieses*

Ide-

Ideals wünschen wir uns als unser vollkommnes Lebensziel "alle gedenkbaren Arten von Glüksgütern auf einmal in dem vollkommensten Maasse, und zwar so, wie sie uns den stärksten und dauerhaftesten Genuss verschaffen können, zu besizen". — Mit dieser Art der Materie des Ideals hängt innigst und unzertrennlich zusammen

die *andre* Art, nämlich "*Freuden, die das Glük gewährt*". Lassen wir *diese* Freuden von unsrer Vernunft nach ihrer Art begreiffen; so haben wir den *idealischen Begriff der Glükseligkeit.* Diesem Ideale gemäs, ist uns "die ganze gedenkbare Masse aller Glüksfreuden, sie auf einmal in der grösten Fülle, Innigkeit und Dauer genossen", das Wünschenswertheste. — Sehen wir nun *diese Glükseligkeit* als das vollendete Ziel unsrer Wünsche an; so können wir das *höchste Glüksgut*, wie wir es vorhin bestimmt haben, nicht davon ausschliessen, wir müssen *beyde* in *Einen* Wunsch, in *Ein Ideal* zusammen fassen; denn sie beziehen sich beyde auf einander wie Ursache und Wirkung. — Lassen Sie uns dabey nicht vergessen, dass die Freuden der Glükseligkeit *täuschende* Freuden sind, dass die Glüksgüter als solche nur *vermittelst des*

Wahns und Irrthums unsre Herzen mit Luft erfüllen können. — Mit diesen Arten des Innhalts eines Ideals von unserm Lebensziele vergleichen Sie nun

die *dritte* Art, nämlich "*die Menge von verdienstlichen Gütern*"! Fassen Sie *diese* in einen Vernunftbegriff zusammen; so steht *das Ideal eines vollendeten verdienstlichen Gutes*, vielleicht das Bild Ihrer vollendeten persönlichen Güte und Würde, kurz Ihrer eignen Göttlichkeit, vor Ihnen. In diesem Ideale liegt der Wunsch nach *allen Arten verdienstlicher Güter*, wie sie *auf einmal in ihrer ganzen Fülle*, *in ihrer größtgedenkbaren Stärke und Dauer* Ihr Eigenthum werden können. Mit einem Worte, Sie wollen nach Anleitung dieses Ideals *Gott gleich* werden. — Dieser Art von Stoff eines praktischen Ideals steht zur Seite

die *vierte* Art, nämlich "*reine, belohnende Freuden*". *Diese* zum Innhalte des Vernunftideals gemacht geben *das Ideal der Seligkeit.* Haben Sie diese vor Augen; so wünschen Sie Sich die *ganze Fülle aller Arten dieser belohnenden Freuden in ihrer größten Lebendigkeit und Dauer auf einmal* zu geniessen, kurz Sie wünschen der Seligkeit Gottes

tes theilhaftig zu werden. — Auch von dieser Seligkeit gilt es, was wir oben bemerkten: sie läſst sich nämlich, so wenig wie die Glükseligkeit, *abgesondert* wünschen; das Verlangen nach ihr muſs auch zugleich das Verlangen nach dem vollendeten *verdienstlichen* Gute seyn, weil auch sie beyde wie Ursache und Wirkung miteinander vereinigt sind.

Ich habe noch nirgends gefunden, daſs die Moralisten diese verschiedenen Ideale genau unterschieden, und neben einander gestellt hätten. Verwechselten sie sogar nicht selten das *höchste Gut überhaupt* mit dem *Ideale von Freude* *), eine Verwechslung, die noch mehr in die Augen fallen muſste, als die Vermischung der eben aufgezehlten Ideale. Und doch war es unmöglich, die Aufgabe, die wir eben untersuchen, ohne bestimmte Auseinandersezung jener Ideale bestimmt abzufaſsen, geschweige denn bündig aufzulösen. Ich sage, geschweige denn bündig aufzulösen; denn es ist offenbar, daſs eine vag und vieldeutig abgefaſste Auf-

*) Irre ich nicht, so findet sich diese Verwechslung auch bey unserm Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft S. 198.

gabe so lange nicht bündig aufgelöst werden kann, als sie nicht genau bestimmt worden ist. Wie unbestimmt und mehrdeutig aber jene Aufgabe laute, können Sie aus folgendem ersehen.

„Steht die Tugend mit der Glükseligkeit in nothwendiger Verbindung?" — Mit der *Glükseligkeit*? Was meynt man damit? Ienes vollendete Maass von *Freuden des Glüks und Zufalls*? von jenen Freuden, die aus Wahn und Täuschung entstehn? Dann müsste ja wohl Tugend die Kunst seyn, sich in Irrthum zu versezen, in der Einbildung zu erhalten, und den Wahn aufs höchste zu treiben. Ich wüsste sonst nicht, was wir unsers Theils zu dem, was uns der Zufall gibt, beytragen könnten, als eben diess, dass wir uns bemühen, den zufälligen Dingen und Begegnissen die Thür der Täuschung bey uns offen zu erhalten. — Ferner, was soll unsre *Tugend* mit dem *Zufalle* für eine Gemeinschaft und Verbindung haben? Ein Zufall, den unser Wille mit seiner Tugend in der Gewalt hat und lenkt, ist nicht mehr Zufall. — Und ist denn überhaupt Glükseligkeit in diesem Sinne nicht etwas ungereimtes, so bald man sie mit der menschlichen Natur zusammenhält?

Sie

Sie besteht durch *Wahn;* sie bedarf einer Stärke und Dauer unsrer *Organe*, die sie nicht haben können, wenn sie noch dem Geschäfte der Seele dienen sollen; sie sezt eine Beschaffenheit unsers Körpers voraus, die er höchstens nur in der Blüthe seines Daseins haben kann; sie erfordert eine immerwährende Unbesonnenheit der uns umgebenden Menschen; sie verlangt zu ihrer Möglichkeit eine ganz neue Schöpfung, in der kein Frost und keine Hize, kein verheerendes Feuer und Wasser, und nichts von alle dem mehr zu finden wäre, was dem wähnenden Menschen Unglük und äusres Uebel heist; sie will noch überdiess, dass alle Menschen eine gleiche Art und ein gleiches Maass von Irrthum haben. — Hätte man also jener Frage ihren oben bestimmten Sinn gegeben; so würde man sich geschämt haben, nur einen Augenblik Anstand zu nehmen, sie zu verneinen; weil die Ungereimtheit derselben gleich beym ersten Anblike einleuchten musste. Ein solches Gefolge, wie diese Glükseligkeit ist, wird man also, so bald man sie in ihrer wahren Gestalt erkannt hat, der Tugend nimmermehr zugeben; und die Tugend, das Kind der Weisheit und unbescholtner reiner

 Liebe,

Liebe, verbittet ſich auch dieſe Geſellſchaft der Dummheit und Täuſchung. Nur dem Thoren könnten wir ſie allenfalls wünſchen laſſen; nur dem Unbeſonnenen, der nicht ſieht, was unmöglich iſt, und was ſich in ſeinen Gründen von ſelbſt zerſtört, könnten wir glauben machen, daſs dieſe Glükſeligkeit ſein von der Natur ihm vorgeſtektes Ziel des Lebens ſey; nur ihm könnten wir im Ernſte, obgleich in Ewigkeit vergebens, eine Gottheit aus der Dunkelheit ihres Daſeins hervorrufen, und annehmen laſſen, daſs er ſie mit der Stimme der Hülfsbedürftigen Natur als Vermittlerin dieſer Glükſeligkeit hervorrufe, und daſs ſie dieſem Rufe, der ein Ruf der Natur ſey, auch gefolgt und ihm im Glauben erſchienen wäre.

Sie würden mich, l. Fr.! in einem unverdienten Verdachte haben, wenn Sie glauben könnten, daſs ich hier auch nur von ferne auf die Kantiſche Lehre von der Verbindung der Tugend mit der Glükſeligkeit hätte deuten wollen. Ein Denker, wie Kant, konnte bey ſeiner Lehre jene Glükſeligkeit, jenes vollendete Maaſs von täuſchenden Glüksfreuden, nicht im Sinne haben. Die ſchlechte Haltung dieſes Ideals von Freuden, der Widerſtreit

derstreit der Theile desselben, durch den es bey der geringsten Prüfung vor unserm Augen in sich selbst zerfällt, konnte seinem Scharfblike unmöglich entgehen. Es mag seyn, dass der Anschein gegen ihn ist. Seine Angabe der Glükseligkeit läfst wenigstens eine Deutung nach dem Sinne, in dem wir sie oben nahmen, sehr wohl zu. Er beschreibt nämlich die Glükseligkeit als "einen Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen* geht. Sie beruhe also *auf einer Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zweke, ingleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens* *)." Ich glaube aber, in dieser Angabe der Glükseligkeit liegt ein andrer Sinn, als der unsrige. Wie hätte sonst Herr Kant gleich auf der folgenden Seite sagen und schliessen können: "wir *sollen* das höchste Gut (dessen zweyter Bestandtheil ihm eben die Glükseligkeit ist) zu befördern suchen; also muss es auch (mit seinem andern Theile, nämlich mit der Glükseligkeit) *möglich* seyn?" Er konnte mit dem "alles nach Wunsch und Willen gehen" jene Wünsche und Nei-

*) S. dessen Kritik der prakt. Vernunft S. 224.

Neigungen des Menſchen, welche thöricht ſind, weil ſie auf etwas Ungereimtes und der Natur Zuwiderlaufendes, ich meyne auf ein groſſes Maaſs täuſchender Glüksgüter mit ihren Freuden, gehen, nicht meynen. Von dieſen hätte er nicht ſagen können: der Menſch *ſolle* ihre Befriedigung als einen Theil ſeines höchſten Guts zu befördern ſuchen; ſie müſſe alſo auch wohl *möglich* ſeyn. Wenn ihr unter der Glükſeligkeit, würde er uns geſagt haben, ſolche Ereuden verſteht, die zu ihrer Möglichkeit *Wahn* erfordern; wenn ihr darunter ein vollkommnes Maaſs von Glüksfreuden begreift, gegen deſſen Möglichkeit die ganze Natur ſtreitet; ſo wäre es ungereimt zu ſagen: ihr *ſollt* ſie verlangen! zu ſagen: eure Natur dringt euch einen Wunſch nach derſelben auf. Und, indem er uns dieſes *ſollen* verwieſen hätte, wäre uns auch die *Hoffnung der Möglichkeit* einer ſolchen Glükſeligkeit, die ſich auf jenes *Sollen* gründen ſollte, benommen worden. — So viel, l. Fr.! müſſen wir wohl dieſem Denker einräumen, daſs er ſich, bevor er jene Ausſprüche abfaſste, auf die Unterſuchung werde eingelaſſen haben: ob dasjenige, was er mit ſeiner Angabe der Glükſeligkeit zu verſtehen

ſtehen geben wollte, nichts *in ſeinen Gründen und Bedingungen ſich ſelbſt Widerſprechendes* und Unmögliches ſey? wenn wir ihm auch jene vorgängigen Unterſuchungen nicht zugeſtehen können, die ſich *mit den Gründen der Möglichkeit einer gewiſſen Art* von *idealiſcher Freude* beſchäftigen.— Was aber Herr Kant unter der Glükſeligkeit eigentlich verſtanden habe? an welche beſtimmte Art von Gütern und Freuden er bey derſelben gedacht haben möge? darüber kann ich Ihnen keinen weitern Aufſchluſs geben. Vielleicht, wenn Sie ſeine Raiſonnements nun von neuem durchgehen, daſs Sie einen Sinn ſeiner Behauptungen heraus finden, der ein beſsres Reſultat gibt, als derjenige geben würde, den wir oben mit der Glükſeligkeit verbunden haben. Ich begnüge mich damit, Ihnen gezeigt zu haben, daſs er an diejenige Glükſeligkeit, die und ſo wie wir ſie oben beſtimmten, nicht denken konnte. Dieſs vermuthe ich auch noch daraus, daſs er ſagt; "Glükſeligkeit ſey der Zuſtand eines *vernünftigen* Weſens, den es u. ſ. w.;" — ferner auch aus dem Zuſaze: "ſie beruhe alſo auf der Uebereinſtimmung der Natur zu ſeinem (ſezen wir hinzu, des *vernünftigen* Weſens) ganzen

zen Zweke, ingleichen zum *wesentlichen Bestimmungsgrunde* seines Willens" (sey uns dieser das Vorgefühl unsrer wahren Würde.) Lassen Sie uns diess so auslegen: wenn ein *vernünftiges* Wesen solche Freuden wünscht, die ihm alsdann zu Theil werden, wenn ihm alles nach Wunsch und Willen geht; so können diese seine gewünschten Freuden keine täuschenden Glüksfreuden seyn. Denn ein *vernünftiges* Wesen sieht ein, theils dass der Genuss eines ansehnlichen Theils solcher Freuden etwas Widersinniges und Unmögliches ist, theils dass der Genuss derselben das Wesen, das sich ihm ergibt, als ein wahnsinniges, unvernünftiges Wesen schänden würde. Dasselbe sagen auch, glaube ich, jene Worte: "die Glükseligkeit beruht also auf der Uebereinstimmung *zu seinem ganzen Zweke.*" Das *vernünftige* Wesen, so erkläre ich mir diese Worte, kann in *seinem* Zweke des Lebens nichts so ungereimtes, wie jene Glükseligkeit ist, befassen. — Indessen soll diese Erklärung keine andre, die man für die richtigere hält, verdrängen, und ich werde der erste seyn, dem die gezeigte bessre Erklärung willkommen seyn wird. Nach dieser wohlgemeynten Protestation lassen Sie

uns

uns fortfahren, und die Tugend mit den andern gedenkbaren Idealen des Wünschenswerthesten zusammenstellen.

"Ist die Tugend mit der Glükseligkeit verbunden?" Dieser Aufgabe kann man auch folgenden Sinn unterlegen: Steht die Tugend mit dem gröstgedenkbaren Maasse von Freuden, deren einer Theil *Glüksfreuden*, der andre aber *belohnende Freuden* sind, in irgend einer Verbindung? Ich will sagen, ob Sie mit jener Frage etwa folgendes meynen: dass die eine wie die andre Art der eben erwehnten Freuden *als Belohnung und leztes Ziel der Tugend* angesehen werden solle? Denn, wenn Sie die Glüksfreuden etwa blos *als Hülfsmittel der Tugend* und der belohnenden Freuden angesehen wissen wollen; so würde die Frage von ganz andrer Art seyn, und eine eigne Untersuchung verdienen. Im leztern Falle würden wir nämlich die Aufgabe so stellen müssen: wird die Tugend mit ihrem belohnenden Gefolge nicht zuweilen *durch die Freuden des Glüks unterstüzt?* Sie können diess geradezu bejahen; Sie dürfen nur dabey an das Vergnügen einer unverdienten Ehre denken, das Sie veranlasste, in der Folge der Ehre würdig

dig zu handeln. In diesem Beyspiele erscheint offenbar die Glüksfreude als ein *Beförderungsmittel*, aber auf keine Weise als eine *Belohnung* und als ein *Zwek* Ihrer Tugend. — Nach der ersten Meynung hingegen würden wir die Frage so abfassen müssen: Findet sich irgend ein Zusammenhang zwischen Tugend und einem Maasse von Glüksfreuden, diese als *Belohnung* von jener angesehen? — Glüksfreuden als Zwek und Belohnung, im Zusammenhange mit der Tugend? Ob das der Tugend *Zufällige* und von ihr Unabhängige auch zugleich etwas der Tugend Nothwendigeigenthümliches und von ihr Unzertrennliches und Abhängiges sey, so wie es das Verdienst und die Belohnung seyn muss? verweilen Sie, m. Fr.! nur einen Augenblik bey dieser Frage! Sie wissen, Verdienst ist keine Glükssache; sondern ein Kind der Tugend. Sie wissen ferner, dass Sie dem Verdienste eine Belohnung zugestehen müssen, noch ehe Sie an einen *fremden Geber* der Belohnung denken können. Wollen Sie an einen solchen Geber denken, und ihn als Vermittler der Belohnung herbeyrufen; so müssen Sie schon gewiss seyn, dass dem Verdienste seine Belohnung zugehöre, dass es

von

von ihm nicht getrennt werden könne. Aber davon kann Sie keine Erfahrung; sondern einzig die Natur Ihres eignen Herzens überzeugen: *diese* muss Sie belehren, dass zwischen Verdienst und Belohnung ein unauflösliches Band geknüpft sey. Wenn aber diess ist; wie will man *zufällige* Freuden *Belohnung* des Verdienstes und der Tugend nennen? — Es erscheinen also vor unsrer Natur *Glük* und *Belohnung* unverkenntlich als wahre Antipoden. Die Erinnerung, dass wohl Gott unsre Tugend mit Glüksfreuden belohnen könne, kommt nun zu spät, lieber Freund! Denn was vor unsrer Natur nun einmal keine Belohnung seyn kann, das kann uns auch die Gottheit nicht dazu machen; sie müsste denn zuvor unsre Natur ändern, sonst käme sie mit sich selbst in Widerspruch. — Sie sehen hieraus, lieber Freund! Die Auflösung unsrer Aufgabe ist auch von dieser Seite leicht; wir dürfen nur die bestimmten deutlichen Begriffe von Tugend, Verdienst, Belohnung und Glüksfreuden zusammen halten, um jene so strittig gemachte Frage mit voller Ueberzeugung zu verneinen. — Nehmen Sie noch dazu, was wir oben erinnern mussten: dass ein grosses Maass von Glüks-

freu-

freuden, so wie man es als das Erbtheil auch nur *Eines* Tugendhaften ansehen will, in seinen Gründen und Bedingungen sich selbst widerstreite und zerstöre; so werden Sie kaum begreifen können, wie man sich über jenes Problem so lange herum streiten konnte. — Diejenigen Freuden hingegen, welche wir in dem angegebenen Begriffe von Glükseligkeit mitbefassten, und die wir *belohnende reine Freuden* nannten, stehen zu der Tugend in einem ganz andern Verhältnisse; das wollen wir bey der folgenden Betrachtung der dritten Art eines Ideals des Wünschenswerthesten in nähere Erwägung ziehn.

Seligkeit wollen wir diese dritte und lezte Art eines solchen Ideals nennen. Seligkeit, die vollendete Summe aller Arten von reinen, wahren, belohnenden Freuden, sie zugleich in gröster Stärke und Dauer gedacht. Ob *sie* mit der Tugend in einem unzertrennlichen Zusammenhange stehe? das sey jezt unsre Frage. —

Die Seligkeit besteht blos aus *lautern* Gefühlen *wahrer* Güter. Schon in so fern muss uns dieses Ideal willkommner seyn, als jenes der Glükseligkeit. Denn es fodert zu seiner Möglichkeit, keine

keine Verläugnung unſrer Natur, welche auf Wahrheit angelegt iſt. Die Glükſeligkeit aber bedarf einer ſolchen Verläugnung, weil *ſie* nur auf einem feſten Wahne zu der Höhe empor ſteigen kann, auf der ſich die Glüksfreuden dem Vernunft-Ideale eines Wünſchenswertheſten nähern. —— Die Seligkeit entſpringt aus keinen Gütern, die vom Zufalle herrühren; aus keinen Glüksgütern, die der Zufall, der ſeinen eignen Geſezen, nicht aber den unſrer Tugend folgt, in einer ſolchen Menge um die Tugendhaften herumverſammeln müſste, wie es ihm ſeine Geſeze und die unzähligen Forderungen, welche Myriaden von Menſchen an ihn zu thun hätten, wenn ſie mit ihren Wünſchen an ihn gewieſen wären, zu geben nicht erlauben. Die Seligkeit keimt aus Gütern, die nur allein die Tugend pflanzt; die nur unter ihren Händen, aber bey allen Launen des Glüks, und bey ſolchen am beſten, die der Glükſeligkeit am ungünſtigſten ſind, gedeihen; aus unvergänglichen Gütern, die ſich die Tugend unter jedem Himmelsſtriche, in jeder Farbe, und in jedem Kleide, und was noch mehr iſt, blos aus unſern eignen Mitteln, zu einer undenklichen Gröſse auferziehen kann. Sie quillt aus

Gütern, die, wie unſre wahre Würde, gegen alle Ebbe und Fluth der äuſsern Dinge in Sicherheit ſind. — Auch von dieſer Seite ihres Urſprungs kommt die Seligkeit in keinen Widerſpruch, weder mit dem Lauffe der äuſsern Dinge, noch mit unſrer eignen Natur; ihre innre und äuſsre Möglichkeit iſt alſo geſichert. *Sie* iſt es, worauf jener wichtige Ausſpruch des groſsen Weltlehrers zielt: Sammelt euch Güter, die weder die Motten noch der Roſt freſsen, die von Dieben nicht aufgeſucht und geſtohlen werden können. *Sie* iſt es, die dieſer Lehrer den Verehrern der Tugend verſprochen hat; nicht die Glükſeligkeit. *Sie* iſt es, die Sie der Gottheit zueignen müſsen, und in welcher Sie der Gottheit mit Ihrer Tugend nachkommen, und ſo das Ebenbild mit ihr in Ihrer Perſon herſtellen ſollen. Iſt *ſie* nicht das Erbtheil unſrer Tugend; ſo müſsen wir auf alle Belohnung Verzicht thun; denn Glükſeligkeit kann, wie wir vorhin ſahen, keine *Belohnung* für uns ſeyn, eben weil ſie eine Sache des Glüks, ein blos phantaſtiſches, erträumtes Ideal voller Widerſprüche iſt, ein Luftbild, das ohne innre und äuſsre Haltung und Weſenheit am Lichte der Vernunft von ſelbſt verſchwindet.

„So

"So weit mag alles gut ſeyn", werden Sie erwiedern. "Freuden, die in ſolchen Verhältniſſen ſtehen, tragen freylich den Charakter einer Belohnung ſichtbar an ſich. Die Güter, woraus ſie entſpringen ſollen, ſtehen allerdings weder mit der Welteinrichtung, noch mit unſrer Natur im Widerſtreite; ſie laſsen ſich deswegen mit Beyfall unſrer Vernunft in ein Ideal zuſammen faſsen. Nur fehlt ihnen gerade noch das Wichtigſte, nämlich *Realität*. Wo gibt es ſolche, blos von unſrer Tugend abhängige, Güter, die dem Zufalle nichts, als höchſtens einige *Bedingniſse* zu verdanken haben? Welche ſind dergleichen namentlich? Und ſind ſie nicht auch erträumter Art?"

Erinnern Sie ſich obiger Beyſpiele reiner belohnender Freuden! — rufen Sie Ihre unläugbaren Verdienſte ins Andenken zurük! Ihre Verdienſte, die Ihrer Perſon folgen, und deren Beweiſe Thaten ſind! — das ſind dergleichen Güter, nach deren Realität Sie fragen; — ſo könnte ich Ihre Fragen abfertigen, wenn mir es blos um einen oberflächlichen Glauben an dieſe Realität, und nicht vielmehr um eine unerſchütterliche Ueberzeugung zu thun wäre; um eine Ueberzeugung, die ſich

zugleich *über alle Arten solcher Güter* verbreiten soll, die Ihnen die unveränderliche Natur des menschlichen Geistes auf immer verbürgt, und die Sie eben deswegen auch auf andre übertragen können.

Zu dieser Absicht kann ich Ihnen nun nichts anders anrathen, als demjenigen, *was dem Menschen wahrhaft gut seyn muss*, etwas weiter nachzuspüren, als es bisher geschehen ist. — Begnügen Sie sich aber bey dieser Nachforschung mit keinem *Erfahrungebeweise*; denn mit diesem langen Sie nicht weiter, als bis zu der trivialen Erkenntniss, dass diess und jenes von vielen für gut gehalten werde. — Lassen Sie Sich auch mit keinem willkürlich aufgestellten Begriffe von einem Gute hinhalten; denn dadurch würden Sie zu Schlüssen verleitet werden, dergleichen wir in unsern vorigen Briefen zu berichtigen hatten. Halten Sie Sich vielmehr einzig an jenen aus der Natur des Willens entwikelten Begriff von einem Gute überhaupt; dieser kann Sie nicht irre führen, denn er ist selbst Natur. Dieser Begriff von einem *Gute* war, wie Sie Sich noch erinnern werden, der Begriff von *Etwas*, *das sich als Grund eines angenehmen*

Ge-

Gefühls bewährt. Nach Anleitung dieses Begriffs untersuchen Sie nun: wie dasjenige beschaffen seyn, und welche unveränderliche Bedingung es erfüllen müsse, wenn es den Foderungen unsrer Gefühlkraft Gnüge thun, und sie zur Erzeugung eines angenehmen Gefühls vermögen soll? Geben Sie zugleich darauf Acht: ob es *vermittelst einer Täuschung*, oder *durch Wahrheit* jene Foderungen erfülle? Ist das erste; so haben Sie ein *Scheingut* entdekt: ist hingegen das andre; so haben Sie, was Sie suchen, nämlich ein *wahres Gut*, einen Gegenstand unsrer Tugend, gefunden. Sind Sie damit im reinen; so nehmen Sie Ihren aus der Natur Ihres Geistes entwikelten und hinlänglich gerechtfertigten Begriff von der Tugend vor sich, und sehen nun ferner nach, wohin eine tugendhafte Handlung ihrem Wesen nach führe? ob es nicht eben dasjenige sey, was Sie als das wahrhaft *Gute an sich* anerkennen mussten? ob sie nicht eben dadurch den Genuss des wahren Guten, ich meyne die Beseligung, aus eigner Gewalt nach sich ziehe? — Diesen Weg, l. Fr! müssen Sie nothwendig wandeln, wenn Sie nicht ewig in der Irre herumgehen, und auch andre, obschon wider Ihren

Willen, in Betreff der Tugend und ihrer Belohnung verführen wollen. Ihr erster Schritt, den Sie thun müssen, ist also der: *die Geseze und unveränderlichen Bedingungen der menschlichen Gefühlkraft* zu erforschen. Ohne sich *ihrer* versichert zu haben, können und dürfen Sie keinen einzigen Schritt weiter gehn. Denn auf diese Geseze müssen Sie dasjenige, was uns *gut* seyn soll, in Beziehung bringen; durch sie können Sie erst entscheiden, was durch Wahrheit oder Wahn vergnügt, was ein wahres oder nur ein täuschendes Gut, was Gegenstand eines vernünftigen oder unvernünftigen Wunsches ist? — So vielerley dergleichen absolute Bedingungen angenehmen Gefühls Sie in unsrer Gefühlkraft finden, durch so vielerley, oder von so vielerley Seiten kann uns etwas, entweder durch Täuschung oder durch Wahrheit, Grund angenehmen Gefühls, d. h. gut seyn. Denn, wir unterscheiden die Güter nach den eignen besondern Wegen, die eins und das andre zum Herzen einschlägt. *So vielerley wahre Güter* Sie nun auf diese Art finden; *so vielerley wahre Gegenstände Ihres Willens* und seines Bestrebens haben Sie auch entdekt. Fassen Sie dann diese in *einen*

Be-

Begriff von Einem ganzen wahren Gute zusammen; so haben Sie die *vollständige Grundlage des wahren vollendeten Guts, und mit ihm zugleich den Ursprung der Quelle unsrer Seligkeit* (nicht Glükseligkeit) gefunden. —

Ich müsste mich sehr irren, wenn Sie nicht auf *diesem* Wege zu der Ueberzeugung gelangten: dass nur durch Tugend die von Ihnen entdekte Grundlage des wahren höchsten Guts, ich meyne die einzelnen Arten wahrer Güter, aus denen das ächte höchste Gut bestehen muss, zur Wirklichkeit gebracht werden können; dass folglich nur sie es vermöge, diese Grundlage immer weiter zu führen, ich will sagen, jene einzelnen Arten wahrer Güter immer mehr zu erhöhn, und sie zu einem immer vollkommnern ganzen Gute, und endlich zu einem vollendeten Gute, zu einem Wohnorte der Seligkeit, zu erbauen. — Ehe würde ich vermuthen, dass Sie auf jenem vorgezeichneten Wege der Untersuchung fehlgegangen wären, ehe ich der lauten Stimme meines Herzens, die mich zu einer unaussprechlichen Belohnung der Tugend ruft und einladet, zu einer Belohnung, die nun einmal in keinen *äussern* und *täuschenden* Freuden bestehen

 kann,

kann, entſagte; kurz ehe ich Ihnen glauben könnte, daſs Glüksgüter mit ihrer Glükſeligkeit die *Belohnung* der Tugend ſey, ſie, die doch nur *Geſchenke* und ein *Spiel des Zufalls* ſeyn können.

Ich hoffe Ihnen hiemit hinreichende Urſachen an die Hand gegeben zu haben, l. Fr.! warum wir in alle die mancherley Ausſprüche und Entſcheidungen, die uns unſre ehrwürdigen Philoſophen und Lehrer des Menſchengeſchlechts über die Tugend und über ihr Verhältniſs zu den Wünſchenswertheſten des Menſchen anbieten, auch wenn ſie uns ein Kant, oder ein noch gröſsrer Mann als er, anböten, ſo lange ein ſtarkes Miſstrauen ſezen müſsen, als ſie uns nicht auf dem eben angedeuteten Wege zur Ueberzeugung führen. Sollte es mir auch ſelbſt an dieſer ſo erlangten Ueberzeugung noch gebrechen; ſo habe ich doch jene errungen, daſs wir, ohne jenen beſagten Weg zu gehen, zu keiner ſichern Entſcheidung und Ueberzeugung von dem Verhältniſse der Tugend zu dem Wünſchenswertheſten kommen können, und daſs uns alſo die Hoffnung einer tröſtlichern Wahrheit, als diejenige Lehre iſt, die man uns bisher über jene Verbindung in den Schulen, und neuerdings

in der Kantischen Schule angeboten hat, noch immer übrig bleibe.

Nach diesen Betrachtungen verlangen Sie, m. Fr.! schwerlich noch eine Kritik über das Resultat der zulezt genannten Schule in Betreff jenes Problems von mir. — Entschuldigen Sie, diess zum Schlusse dieses Briefs, die Länge dieser Betrachtungen mit der Wichtigkeit des Gegenstandes, auf den sie giengen, und mit der Nothwendigkeit, wo möglich alle Dunkelheiten, womit wir dieses Problem umgeben fanden, zu zerstreuen, ein Geschäft, welches in der That nicht so von der Hand sich schlagen lässt.

Zwölfter Brief.

Sie vermuthen nicht ohne Grund, m. Fr.! dass sich *eine gründliche Gefühllehre auch in der Theologie unentbehrlich* machen möchte. In unsern vorigen Verhandlungen mussten wir diesen Punkt schon hie und da berühren; allein ich wich mit Fleiss einer nähern Erörterung desselben aus, theils um durch das Herbeyziehn so vielerley Materien die Untersuchung und den Ueberblik des behandelten Gegenstandes nicht zu erschweren; theils

weil ich mir vorgenommen hatte, Sie von diesem wichtigen Einflusse der Gefühllehre, so wie er es wohl verdient, in einem eignen Briefe zu unterhalten. Es werden uns aber unsre vorigen Betrachtungen bey diesem Vornehmen sehr zu statten kommen; ich bitte deswegen, sie nicht aus den Augen zu verlieren. — Inzwischen erinnre ich zum voraus, daſs ich auch dieser Untersuchung ihren Lauff lassen, und keine Rükſicht auf Parthey nehmen werde. Was sollte auch sonst aus der Wahrheit werden, wenn sich die Ergründung derselben nach Meynung und Autorität schmiegen sollte? Dergleichen überhöfliche Spiegelfechterey kann im Grunde Niemanden frommen; sie schändet vielmehr den, der schmeichelt, und dem, der geschmeichelt werden soll. Nicht zu gedenken, daſs man damit der Majestät der Wahrheit und Vernunft auf eine unverantwortliche Weise zu nahe tritt. Sollte man also an diesen und andern meinen Untersuchungen Aergerniſs nehmen, — ich gebe es nicht; meine Absicht ist rein, ich will die mir verliehenen Kräfte der Wahrheit widmen, so viel ich kann. Wer die Kräfte dazu hat, dem ist es Beruf. Steht es doch jedem frey,

alles

alles zu prüfen, und das Gute zu behalten. Muſs aber nicht, auch noch in unſern Tagen, Aergerniſs kommen, wenn das Reich der Wahrheit Zuwachs gewinnen, und die Vorurteile, die ſich in demſelben Beſizungen angemaſst haben, daraus vertrieben werden ſollen? Wenn es doch nicht ſo wäre! Sey es aber! Im Vertrauen auf die Heiligkeit der Pflicht, die uns alle zur ſtrengſten Prüfung der Religion auffordert, und mit dem meine Nebenmenſchen wahrhaft ehrenden Zutrauen, daſs ein Ieder dieſer heiligen Pflicht den ſchuldigen Tribut zu entrichten geneigt ſey, fange ich meine Unterſuchung mit einer Prüfung an, die die Begründung der Religion zum Gegenſtande hat. Ich glaube, m. Fr.! alle bisherigen Verſuche in dieſer Begründung haben weſentliche Fehler, die auf die Rechnung einer vernachläſſigten Gefühllehre zu ſchreiben ſind. — "Wie *Gefühllehre* und *Religionsbegründung* zuſammen kommen ſollen?" Meynen Sie etwa, es werde Zwang koſten, *auch dieſe beyde* in einen erheblichen Zuſammenhang zu bringen? Laſſen Sie uns einen Verſuch machen! — Zwar werden Sie dieſe Meynung ſogleich wieder zurüknehmen, l. Fr.! ſo bald ich Sie an die Kan-

tiſche Moraltheologie werde erinnert haben. Denn in dieſer iſt jener Zuſammenhang ſichtbar und auffallend; aber nicht in dieſer allein, m. Fr.! ich zeige Ihnen hernach, daſs er in keiner Begründung einer Theologie übergangen werden kann. Indeſſen wollen wir von der ſo wichtig gewordenen Kantiſchen Religionsbegründung zuerſt ſprechen. Die verſchiedene Einkleidung, die ſie erhalten hat, thut nichts zur Sache; wenn Sie wollen, können Sie ſie bey den Herren Kant *) und Iacob **), welcher leztre den Beweis meiſterhaft und ſo weit zuſpizte, als es ſich meiner Meynung nach thun lieſs, nachſehen. — Laſſen Sie uns die Summe dieſes Beweiſes vor uns nehmen!

„*Das Daſein Gottes anzunehmen*, ſey ein *Bedürfniſs*, das die *praktiſche Vernunft* in uns hervorbringe. Sie gebiete nämlich dem Menſchen, ihr Geſez der Allgemeingültigkeit ohne Widerrede,

*) In ſeiner *Krit. der prakt. Vernunft*, und auch in ſeiner *Krit. der teleologiſchen Urteilskraft.*

**) In ſeiner Schrift: *Ueber den moraliſchen Beweis für das Daſeyn Gottes*, Liebau, 1791. vgl. deſſen: *Beweis für die Unſterblichkeit der Seele*, Züllichau, 1790.

de, und ohne einige Rükficht auf Glükfeligkeit oder fo etwas dergleichen zu nehmen, fchlechtweg zu befolgen. Dadurch folle der Menfch *volle Angemeffenheit des Willens zu diefem Gefeze*, worinnen die eigentliche und *wahre Güte des Menfchen* beftehe, zur Wirklichkeit bringen. Diefe Güte fey es, fährt Herr Kant fort, welche, zu einer unbeftimmbaren Höhe erhoben, den *einen Hauptheil des höchften Gutes*, deffen Erftrebung dem Menfchen Gebot fey, ausmache." — So weit die Angelegenheit der praktifchen Vernunft. Wäre fie allein dem Menfchen zugegeben, und nähme fie auch das ganze theoretifche Erkenntnifsvermögen mit zu Hülfe; fo würde dem Menfchen, den Grundfäzen des Herrn Kants zufolge, alles eher einkommen, als das Bedürfnifs und die Nothwendigkeit, einen Gott anzunehmen. Allein "neben diefer Willensbeherrfchetin trete nun auch eine gewiffe Sinnlichkeit mit ihrer Neigung zur Glükfeligkeit auf. Diefe *Glükfeligkeit* dringe fie uns Menfchen als den *zweyten Haupttheil des höchften Gutes* auf. Dadurch mache fie der Vernunft jene ihre Willensherrfchaft, *die auf keine Glükfeligkeit berechnet fey*, ftreitig; indem auch *fie* den Willen,

nämlich

nämlich mit ihrem erzeugten Wunſche nach Glükſeligkeit, beherrſchen wolle. Dieſe Mitherrſchaft dürfe aber die Vernunft nicht zugeſtehen; ſie dürfe ſich von ihrer Alleinherrſchaft über den Willen nichts entziehen, und ſich vom ihrem Standorte durch die ſinnliche Neigung zur Glükſeligkeit nicht vertreiben und verdrängen laſſen. In dieſem Gedränge und Streite nun, in den die praktiſche Vernunft von der Natur der Sinnlichkeit unausbleiblich verwikelt werde, ſehe ſie, die *praktiſche Vernunft*, ſich *genöthigt*, den Anſprüchen der Sinnlichkeit, die ſich nun einmal nicht abweiſen laſſe, ſo weit nachzugeben, daſs ſie ihr zwar die Erfüllung ihres Wunſches der Glükſeligkeit einräume, aber nur unter der Bedingung, daſs ſie dem Willen *ihr* (der Vernunft) Geſez der Allgemeingültigkeit ungehindert befolgen, und den Menſchen dadurch des Genuſſes der Glükſeligkeit *würdig* machen laſſe. Da aber die praktiſche Vernunft dieſe beruhigende Hoffnung der Glükſeligkeit aus ihren eignen Mitteln nicht erfüllen könne; ſo ſey ſie genöthigt, *ihre Zuflucht zu einem gerechten Weltregenten zu nehmen*, und die Sinnlichkeit mit ihrem Wunſche und Zweke der Glükſeligkeit *auf*

ihn,

ihn, als auf einen weiſen und gerechten Vergelter des guten Willens, hinzuweiſen. Dieſs ſey das einzige Auskunftsmittel, das die praktiſche Vernunft in dieſem Gedränge ergreifen könne, und ſo werde es ihr in jedem Menſchen *Bedürfniſs, einen Gott, einen mächtigen Vergelter des Guten, anzunehmen, und feſt zu glauben.*" — Ein ſo erzeugtes Bedürfniſs, das zur Annahme nöthigt, nennt Herr Kant ein Poſtulat. —

Verſchiedene Punkte, die in dieſem Beweiſe einen Theil der Beweiskraft haben ſollen, ſind ſchon in meinen vorigen Briefen mit der Kritik beleuchtet worden. Dort hoffe ich Sie überzeugt zu haben, daſs die hier von Herrn Kant aufgeſtellte Art, wie die Vernunft ihren Einfluſs auf den Willen äuſsern und praktiſch werden ſoll, gegen die Natur und Wahrheit nicht wenig anſtoſse; — daſs jenes vorgebliche Geſez der Allgemeingültigkeit für den Willen kein *Geſez* ſondern nur ein *Charakter* der *abſoluten* Sittengeſeze ſeyn könne; — daſs aber der Einfluſs eines ſolchen bloſen Kennzeichens der Geſeze auf die Beſtimmung des Willens, ſo lange dieſer ſeine Natur nicht ablege, ungedenkbar ſey; — daſs die Angemeſsenheit des

Willens zu diesem sogenannten Geseze fälschlich *für etwas absolut Gutes* ausgegeben werde; — daſs es überhaupt mit der Sinnlichkeit unsrer Gefühle, und mit den sinnlichen Neigungen und Wünschen eine ganz andre Bewandniſs habe, und zu vermuthen sey, es möchte eine solche Sinnlichkeit blos erfunden seyn, um mit ihr einen noch unentwikelten Erklärungsgrund verschiedener Seelenerscheinungen zu ersezen. Lezteres werde ich Ihnen künftig noch deutlicher machen. — Wir können aber gegenwärtig alle diese Punkte und Mängel des Beweises unsrer Kritik unbeschadet bey Seite liegen lassen. Auch nicht einmal darüber brauchen wir mit Herrn Kant zu rechten, daſs er die praktische Vernunft, die als solche blos ihren Posten beym Willen behaupten, und die ungezogene Sinnlichkeit mit der Achtung, mit der sie sonst alles, was Sinnlichkeit heiſst, zurükweisen kann, von der Willensbeherrschung zurükhalten sollte, daſs er sie, sage ich, in ein Gebiet springen läſst, welches nur allein die spekulative Vernunft zu verwalten hat, und von dem, als von einem Lande, wo ewige dike Finsterniſs alles verberge, was drinnen liegt, sie mit ihrer Kritik jeden

Neu-

Neugierigen als einen Tollkühnen abzuhalten befehligt war. — Der Drang und die Noth, worein die praktische Vernunft von der Sinnlichkeit versezt wird, ist freylich groſs; und was thut man nicht in solcher Angst? Mit dem sonstigen grossen Ansehn, das den sinnlichen Neigungen *vormals*, als noch kein Gott zu glauben war, Achtung und Zurüktreten gebot, kann sie sich *jezt* nicht mehr helfen; *jezt* spotten die Neigungen dieser Waffe. Wer wird es der praktischen Vernunft nun verdenken, wenn sie sich *jezt* aufs Versprechen legt, und die heiſshungrige ungestüme Sinnlichkeit etwa auf einen reichen Vetter und Freund verweist, von dem sie zwar nichts gesehen und erfahren hat, von dessen Dasein sie vorher nichts wuste und, wie sie weiſs, nichts wissen kann, der ihr aber eben jezt, wenn sie sich auf ihn beruft, sehr wohl zu statten kommen, und sie der Gewalt der Sinnlichkeit, die zu gutem Glüke von Natur einfältig und leichtgläubig ist, entziehen kann. — Aber wohl *über jene Nothwendigkeit*, *über jenen Streit*, in den die praktische Vernunft von der Neigung zur Glükseligkeit gebracht werden soll, *über die Wahrheit dieser Noth*, die vielleicht die übrigen Schritte,

die die praktiſche Vernunft in jenem Beweiſe thut, entſchuldigen kann, mit einem Worte *über das wahre Verhältniſs der geſezgebenden Vernunft zur Glükſeligkeit*, worauf die ganze Stärke des Beweiſes beruht, haben wir kritiſche Betrachtungen anzuſtellen.

Iſt denn des Menſchen Natur wirklich von der Art, daſs ſie *Glükſeligkeit* wünſchen, und zum Ziele ihres Beſtrebens machen muſs? Iſt ſie wirklich in der Verfaſſung, daſs ſie ſich zur *Selbſtgewährung* dieſes oder eines ähnlichen Wunſches für ohnmächtig erklären muſs? Iſt es wahr, daſs ſie unwiderſtehlich zu dem, was *ihr ſelbſt unmöglich* iſt, hingetrieben wird? Iſt es wahr; o! ſo laſſen Sie uns eine Natur, die in ſolche Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwikelt iſt, beklagen! Eine Rettung aus einer ſolchen Verwiklung iſt ihr ſchlechterdings unmöglich; denn jenes Mittel, das man ihr ergreifen laſſen will, die Annahme eines Gottes aus Bedürfniſs, ſteht mit ihr in einem neuen Widerſpruche. Sie ergreift es vielleicht; aber ſo wie ein verzweifelter Kranker in der Fieberhize ein Zaubermittel ergreift, an deſſen Kraft er im Zuſtande ſeiner Beſonnenheit keinen Glau-

ben

ben haben kann. Denn bedenken Sie, l. Fr.! welches Fundament des Glaubens: ein dringendes Bedürfniſs eines Rettungsmittels in der Klemme, in der ſie ſchmachtet! nichts weiter. So hat ein tödlichverwundeter das dringende Bedürfniſs eines Rettungsmittels von dem Tode, der ihm droht. Wollen Sie ihm zumuthen, daſs er dieſs ſein Bedürfniſs zu einem ſichern Grunde ſeines Glaubens an das Daſein eines ſolchen Mittels, oder an das Daſein eines Helfers machen ſolle? Wie unbarmherzig! Und wenn Sie ihm noch überdieſs glaubend machten, daſs alle möglichen Erkundigungen nach einem ſolchen Helfer und Mittel fehlgeſchlagen wären? Traun! jene Zumuthung eines ſolchen Glaubens müſste Ihrem kranken Bruder baſs verdrieſsen, — und ich verdenke es Ihnen nicht, wenn Sie Sich alsdann einer ſolchen Zumuthung wegen bey ihm, um nur Ihren guten Willen zu zeigen, damit zu entſchuldigen ſuchten, daſs er Sie miſsverſtanden habe.

Aber die Wahrheit jenes Verhältniſſes? Die iſt die Kantiſche Schule noch zu erweiſen ſchuldig; ich bin aber gewiſs, ſie wird dieſen Beweis immer ſchuldig bleiben. Ich darf mich deswegen auf

meine vorhergehenden Briefe berufen, wo dieses Verhältnifs auseinander gesezt wurde. Da verschwand alle jene vorgewande Noth der Tugendgebietenden Vernunft wegen der *Glükseligkeit*; denn sie verwarf dieses Ideal als einen erträumten Gözen, dem der Mensch nie huldigen könne noch wolle, so bald er ihn näher beleuchtet hat. Die Vernunft stimmte da auf ein ganz andres Ziel; ihr bestand das wahre höchste Gut, dem der Mensch nachzustreben von seiner Natur befehligt war, aus *keinen Glüksgütern*, aus *keinen Freuden des Glüks*. *Seligkeit* zu schaffen, war der *Beruf der Tugend*, Seligkeit, die aus *vollendeter Seelengüte* entspriefst. Diese Seelengüte aber war nicht jene Angemessenheit des Willens zu dem vorgeblichen Vernunftgeseze der Allgemeingültigkeit; und die Tugend und Pflicht zeigte sich in einem ganz andern Lichte, als in welchem sie uns Herr Kant zeigt. — Allein, ich müfste mich unnöthiger Wiederhohlungen schuldig machen, wenn ich Ihnen diese Resultate abermals mit allen ihren Gründen vortragen wollte. Es sey uns also genug, mit Ueberzeugung zu wissen, dafs, wir mögen nun das Verhältnifs der Tugend zur Glükseligkeit betrachten

von welcher Seite wir wollen, wir immer auf eine nähere Erforschung unsers Gefühlvermögens zurükgeführt, und zu einer genauen Zergliederung und Bestimmung der Tugend angewiesen werden, also dahin, wo die Bemühungen unsers Kants, wie es offenbar war, vieles, ich will nicht sagen noch alles, noch im Dunkel haben liegen lassen. Weiter, als eben diesen Einfluss einer gründlichen Gefühllehre in die Begründung der Theologie, wie sie Herr Kant angelegt hat, hervorstechend zu zeigen, wollten wir diessmal nicht gehen; und mich däucht, es wurde einleuchtend, dass Herr Kant auf eine *solche* Begründung eines Glaubens an einen Gott nie gekommen seyn, und dass sie keinen einzigen Anhänger gefunden haben würde, wenn aus einer wissenschaftlichen Gefühllehre jene Ideale von Freude unterschieden, und mit dem, was dem Menschen *Tugend* seyn kann, in Vergleichung gebracht worden wären. —

Wir wenden uns zu einem andern noch wenig in seinem Umfange erkannten Einflusse der Gefühllehre in die Theologie. — Ich meyne er-

wiesen zu haben *), was Philosoph und Nichtphilosoph bisher fast einmüthig annahmen: daſs eine gültige Theologie nur allein auf eine richtige Weltbetrachtung erbaut werden könne; daſs uns kein andrer sichrer Weg, zur Erkenntniſs Gottes zu gelangen, übrig sey als der: von dem Dasein einer von den Weltdingen unabhängigen Wirkung auf das Dasein eines von diesen Dingen verschiedenen Wesens, — und von der Art und Gröſse jenes Werkes — auf die Art und Gröſse seiner Ursache, des Werkmeisters nämlich, zu schlieſsen, und so das Unbekannte aus dem richtig erkannten Bekannten, das von jenem abhängt, hervorzuziehn. Mit dem Beweise, der das *Dasein* eines unabhängigen auſserweltlichen Wesens zur Folge hat, haben wir hier nichts zu schaffen; ihn kann man, ohne

*) In dem 2ten Theile *der Philosophie der Erkenntnisse*. Der Erweis geht darauf hinaus: daſs, da der Gegenstand der Theologie ein *gegebener*, nicht aber von der Bewirkung unsers Willens abhängiger, Gegenstand sey, er nur von der theoretischen Erkenntniſskraft auf dem Wege, auf dem sie alle *gegebenen* Gegenstände zu *zeigen* und zu erkennen zu geben suchen muſs, *gezeigt* und erwiesen werden *könne*.

ohne ſeine Zuflucht zur Gefühllehre nehmen zu müſſen, zu Stande bringen. Allein, jene Beweiſe, l. Fr.! mit welchen Sie die *Art* eines ſolchen Weſens, oder ſeine *eigenthümliche Natur* und *Eigenſchaften* begründen wollen, müſſen Ihnen alle fehlſchlagen, wenn Sie keine gründliche Gefühllehre zu Hülfe nehmen. Sie werden erſtaunen, wenn Sie erſt geſehen haben, wie viel der Menſch in ſeiner Religion durch die Vernachläſsigung dieſer Hülfe verliert, daſs man in der Theologie das Bedürfniſs einer ſolchen Lehre nicht früher in ſeinem Umfange bemerkt, und zur Befriedigung deſſelben ernſte Anſtalten getroffen hat. Sie werden ſich über den Menſchen wundern, daſs er lieber verkezerte, verbannte und verfolgte, ehe er die Quelle ſeiner Streitigkeiten, ich meyne jenes Bedürfniſs, aufſuchte, ſich der Reinigkeit derſelben verſicherte, und dadurch dem Streite zu Iedermanns Frommen ein Ende machte. — Hier haben Sie die Verſtändigung dieſer gerechten Klagen!

Alle unſre Hoffnungen, die wir, von unſrer Natur angewieſen, aus der Theologie begründen müſſen, drehen ſich um die Ueberzeuguug von der *Allmacht*, *Weisheit*, *Gütigkeit und Gerechtigkeit*

Gottes herum. Diese ist die Stüze aller unsrer religiöser Erwartungen. Wir hoffen und fürchten gewisse interessante Ereignisse unsers Lebens, *weil* uns Gottes allmächtiger, weiser, gerechter Wille ein sichrer Bürge dafür ist. —

Woraus wollen Sie nun aber die wichtige Lehre von diesen Eigenschaften Gottes beglaubigen und sicher stellen? — Die *Weisheit* eines Mannes, sagen Sie, erkennt man daraus: wenn er in allen seinem Vornehmen einen *wahren guten Endzwek* vor Augen hat; seine *Gerechtigkeit* nimmt man daraus ab: wenn er nun auch alles, was er thut, zu diesem Endzweke *verfügt*; seine *Liebe* und *Gütigkeit*, wenn er mit seiner Wahl jenes Endzweks, und mit der Gerechtigkeit seiner Verfügungen die *wahre Wohlfarth beseelter Wesen* begründet. — Ihre Schlüsse sind sicher; Sie können, wenn Sie ihnen in der Theologie folgen, die Erkenntniss jener göttlichen Eigenschaften nicht verfehlen. Allein, ich bin nun begierig zu wissen, wie Sie diese Schlüsse auf unsern Fall anwenden und ausführen wollen? Nothwendig müssen Sie in dieser Absicht mit mir in folgende Untersuchung eingehen:

Ist

Iſt Gott wirklich ein *weiſes* Weſen; ſo muſs nach dem, worinnen wir eben übereinkamen, aus ſeinen Werken offenbar werden: daſs er in der Einrichtung derſelben den *wahren Endzwek*, den nur der Weiſe wählt, nie auſſer Augen geſezt habe. — Finden Sie dieſs in der Welteinrichtung? Ia, oder Nein? Es iſt vergebens, m. Fr.! nur das eine oder das andre zu erweiſen, wenn Sie mir nicht zuvor *den beſtimmten Endzwek* der Weltordnung angeben, den der *weiſe* Gott zum Ziele bey ſeiner Welteinrichtung gehabt haben ſoll. — Haben Sie dieſen nun aufgeſtellt; ſo müſsen Sie mit mir in die Welt hinein gehen, und mich die mancherley Verfügungen, die wir da antreffen, mit Ihrem angegebenen Endzweke zuſammenſtellen und nachſehen laſſen, ob beyde als Bedingung und Zwek auf einander hinweiſen? Fänden wir dieſe Harmonie; nun ſo hätten wir was wir ſuchten, nämlich vollgültige lebendige Zeugen von der Weisheit, und Gerechtigkeit des Weltmeiſters; vielleicht daſs ſie auch zugleich für die Gütigkeit deſſelben zeugten, in ſo fern ſich nämlich fände, daſs jener bey der Welteinrichtung als beabſichtet gefundene

 End-

Endzwek zugleich auch die *Wohlfarth beſeelter Weſen* ſey.

Sie ſehen, l. Fr! auf jedem Schritte, den Sie zur Erreichung des groſſen Zweks einer Religion thun wolleu, müſſen Sie, wenn er anders ſicher ſeyn ſoll, *die Erkenntniſs eines wahren Endzweks* zu Ihrem Steken und Stabe machen. — Aber, *woher nun dieſen Endzwek erkennen*? Wo wollen Sie ihn ſuchen? — "Offenbar müſſen wir ihn, werden Sie ſagen, *in ſolchen Weſen* antreffen, *denen* nur allein *ihre eigne Natur abſolute Zweke* aufgegeben hat, oder die (wie man etwas unbeſtimmt ſagt) ſich Selbſtzweke ſind." In wollenden, beſeelten Weſen alſo; ich bin damit zufrieden. Dieſer Endzwek ſey demnach derjenige, auf welchen ein jedes ſolches Weſen von ſeinem eignen wohlverſtandnen Willen hingeführt wird. Wie nennt ſich nun aber dieſer einzige, lezte, allen dergleichen Weſen gemeine Zwek? — Sie ſehen, m. Fr.! hier ſtehen wir wieder bey der *Moral*. An *dieſe* werden wir alſo gewieſen, wenn wir ein haltbares Gebäude der Theologie aufzuführen gedenken; *ſie* muſs das Fundament dazu herleihen.

In

In Hinsicht *dieser* Verbindung der Moral mit der Theologie gibt es nur, wie ich glaube, eine *Moraltheologie*; nur deswegen, sage ich, weil die Basis des Beweises für die Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe Gottes aus der Moral genommen werden muss, ich meyne die richtige Erkenntniss von dem möglichen Endzweke der Welteinrichtung; — vielleicht auch zugleich aus dem Grunde, wenn Sie wollen, weil der moralische Mensch für manche seiner Hoffnungen, ohne deren Sicherheit, die nicht in seiner Gewalt steht, sein Bestreben nach dem Endzweke seines Willens unmöglich seyn würde, aus der Theologie Bestätigungsgründe hernehmen muss, — wird die Theologie mit Recht *Moraltheologie* genannt. Aus einer andern Rüksicht, aus jener vielleicht, die von der Kantischen Schule für gültig angenommen wird, nämlich aus der, weil die *Moral einen Glaubensgrund für das Dasein Gottes* enthalte, und dadurch die Theologie sich einverleibe, können wir nach unsrer vorigen Kritik keine Moraltheologie gelten lassen. — Doch diess sey jezt Nebensache! Der wahre Endzwek der Welt, unser einziger Prüfstein für die

Aechtheit unſers Glaubens an die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, liegt uns mehr an Herzen.

Wenn doch der Schuzengel der Menſchheit wachen, und es verhüten wollte, daſs nicht noch ferner die *Glükſeligkeit* im gewöhnlichen Doppelſinne des Worts, den ich Ihnen in meinem vorigen Briefe auseinander legte, *für den Endzwek* der Weltordnung angenommen werde! Ich habe Ihnen meine Gründe in meinem vorigen Briefe zum Theil ſchon vorgelegt, warum ein Ieder, der ſich und andre überredet, auf den Endzwek der Glükſeligkeit koncentrire ſich alle göttliche Veranſtaltung der Weltereigniſſe, als ein, obſchon gutmeynender, Beleidiger der Menſchheit angeklagt werden müſſe. Vielleicht iſt es nicht am unrechten Orte, wenn ich Ihnen dieſe Gründe kürzlich wiederhohle.

In einem Menſchen, dem Glükſeligkeit, jene Summe täuſchender Glüksfreuden, Ziel des Lebens iſt, kann wahre Tugend, die nur das Gefühl ächter Selbſtwürde und bewährter Seelengüte zum Grunde und Zweke haben kann, nicht gedeihen. Ein ſolcher Menſch jagt, wenn und ſo lange er ſeinem Glauben an jenen Endzwek treu bleibt, nur

nach

nach äussern Scheingütern und ihren vergiftenden Freuden. Das schändet aber seine Vernunft; weil er sich in eben diesem Bestreben als ein Thor zeigt. Das bezeichnet ihn als einen Treulosen gegen seine eigne Natur; denn dieser sind alle Wünsche nach täuschenden Gütern unheilige, ihrem Zweke der Würde zuwiderlaufende Wünsche. Das macht ihn zu einem Feinde der Menschen; denn was ist ein Eigennüziger, ein Habsüchtiger, ein Eitler, ein Ehrsüchtiger anders, als ein Feind der Menschheit? als ein Mensch, der andern das ihrige raubt, weil er dadurch sein Glük zu vermehren hoft? der ihnen das süsse Gift der Schmeicheley darreicht, damit sie ihn hinwieder glüklich machen, und mit gleichen täuschenden Freuden der Eitelkeit und Ehre, oder mit Gütern, die vermittelst der Thierheit seinem Herzen wohlthun sollen, erfreuen mögen? welcher den Streit ihrer Leidenschaften unterhält; damit er im trüben fischen könne? der, auf jede ihrer bessern Einsichten eifersüchtig, ihnen die Wege dazu verschliesst; weil sie ihm Hindernisse seines Glüks sind, seines Glüks, das er auf die Willfährigkeit der dummen Einfalt zu gründen besser versteht? — Zehlen Sie alle Laster auf, m. Fr.!

ich getraue mir, Ihnen von jedem zu erweisen, dass es *nur aus jenem Wunsche nach Glükseligkeit entspringen* könne. Und dieser Wunsch, diese Pest der Menschheit, sollte den Endzwek der Schöpfung umfassen? Dieser sollte durch den Gedanken, dass ihn die göttliche Ordnung der Welt begünstige, dass ihn die Gottheit durch ihre Werke gut heisse, dass er der in jeder Schikung erklärte Wille derselben sey, noch geheiligt werden? Diesen sollte die Religion immer mehr anfachen? Dazu, und zu nichts besserm sollen die Religionsanstalten dienen? Um diesen aufrecht zu erhalten, soll sich die Staatsmacht mit den Religionsdienern verbinden? — O! möchten doch die würdigen Männer, die bisher einen solchen Endzwek der Menschen und Welt in Schuz nehmen konnten, bedenken, dass die Menschheit ihm fluchen müsse! Möchten sie doch, durch eine andre Ueberzeugung angefeuert, jenen Wunsch nach Glükseligkeit, diesen Menschenverführer seit Menschengedenken an, mit vereinigten Kräften aus dem menschlichen Herzen zu vertreiben und verbannen suchen! Denn verderblicheres für das Wohl der Menschheit läst sich nichts denken, als jener Glaube, Glükseligkeit sey der Schöpfung Endzwek.

Ich meyne, Ihnen in meinen vorigen Unterhaltungen hinlänglich gezeigt zu haben, daſs die Art, wie Herr Kant die Tugend mit dem Wunſche nach Glükſeligkeit verbindet, den eben angedeuteten ſchädlichen Einfluſs dieſes Wunſches in das Verderben der Tugend nicht verhüten *könne*, vermöge der Natur unſers Willens nicht könne. Und den Glauben an Vorſehung, an jene vorgebliche Geberin der Glükſeligkeit, der etwa den menſchlichen Willen noch geneigt machen möchte, Geſezmäſigkeit, jenen Schein der Tugend, zu erheucheln, — denn was iſt Tugend, wenn ſie keinen reinen Zwek, wenn ſie Glüksgüter, Güter des Eigennuzes und der Eitelkeit, zum Zweke hat? — Dieſen Glauben, ſage ich, den Herr Kant für die Stüze unſrer Tugend hält, zerſtört der Wunſch nach Glükſeligkeit von ſelbſt wieder. Ueber dieſs leztere, l. Fr.! über das Verderben, welches die Neigung zur Glükſeligkeit über unſern Glauben an Gottes Vorſehung bringt, muſs ich Ihnen noch einige Aufſchlüſſe geben.

Unſer Vertrauen auf die Vorſehung Gottes iſt der Glaube, daſs uns die Gottheit durch die Welteinrichtung unſre *gerechten* Wünſche, die wir

selbst nicht erfüllen können, werde erreichen lassen, dass sie sich demnach die Erfüllung derselben bey der Verkettung der Weltereignisse zum *Zweke* gemacht habe. Nun nimmt man unsre Wünsche nach Glüksgütern mit ihren Freuden, unsern Wunsch nach Glükseligkeit für *gerecht* an; und gesezmäsiges Handeln, Befolgung des Willens Gottes, Tugend genannt, soll unser Berechtigungsgrund dieses Wunsches seyn.

Es beruht demnach, dieser Angabe zufolge, unser Glaube an Vorsehung *erstlich* auf der Ueberzeugung von der *Gerechtigkeit dieses unsers Wunsches*; — *zweytens* auf der Ueberzeugung von *der Wahrheit unsrer Tugend*, oder von der Gewissheit, dass wir mit unsern Handlungen den *Willen Gottes* thun; — drittens auf der Ueberzeugung, dass *Gott die Erfüllung jenes unsres Wunsches an die Befolgung seines Willens* gebunden, dass er Sich diess zum *Geseze* gemacht habe. — Oder, will man etwa jenen Glauben blind seyn, und auf keine Ueberzeugungsgründe sich stüzen lassen? so müsste man erst dem Menschen seine Vernunft nehmen, die ihn unabänderlich dringt, seinen Glauben zu begründen. — Aber, vielleicht soll er

auf menschlicher Autorität, vielleicht auf der Stärke unsers Wunsches beruhen? Wenn nur nicht die Vernunft früher oder später die Stüze einer solchen Autorität zerbräche, oder wenn sie nicht von den Klagen widriger Erfahrungen zerschellte. Und die Stärke unsrer Wünsche — richtet vor der Vernunft nichts aus; vor ihr können auch die heftigsten Wünsche, und wenn sie auch, welches von jenem Wünschen nach Scheingütern des Glüks noch nicht ausgemacht ist, die gerechtesten wären, *nie als Wahrheitsgründe irgend einer Hoffnung* gelten. Es bleibt uns also nichts anders übrig, als dem Glauben an Vorsehung durch obige Ueberzeugungen Haltung und Festigkeit zu geben.

Getrauen Sie Sich nun, m. Fr.! diess auch nur von ferne zu bewirken? — Sie wollen Sich und andre überzeugen: "ihr *Wunsch nach Glükseligkeit* sey *gerecht* und *billig*, und deswegen werde die Gottheit seiner achten." Fragen Sie die Natur Ihres Herzens, ob es Ihnen diesen Wunsch nicht als einen thörichten verweisen, und Sie, wenn Sie die Behauptung seiner Billigkeit übernehmen, nicht Lügen strafen wird? ob es Ihnen nicht antworten wird: dass ihm und seiner ursprünglichen

noch unverfälſchten Einrichtung, oder Natur ein Wunſch nach Gütern der Täuſchung nicht angemeſſen ſeyn könne, daſs ein ſolcher folglich widernatürlich und ungerecht ſeyn müſſe. — Und ſo wie ſich *dieſer* Ueberzeugung der Wunſch nach Glükſeligkeit entgegenſezt, ſo iſt es auch mit den übrigen, worauf jener Glaube erbaut werden muſs. — Sie wollen Sich nämlich ferner überzeugen: "daſs dieſe und jene Handlung, die Sie um der Glükſeligkeit willen unternehmen, Tugend und Wille Gottes ſey;" alsdann wollen Sie auf Ihren *Gehorſam gegen Gott* die Hoffnung ſeiner Vorſorge für Sie begründen. Sie ſollen Sich zu dem Ende, l. Fr.! auf die Schwierigkeit, die Geſeze wahrer Tugend und die Gebote Gottes rein darzuſtellen und zu erweiſen, und ſich von ihrer richtigen Anwendung zu verſichern, nicht einmal einlaſſen. Sie ſollen blos die Natur Ihres Herzens im allgemeinen befragen: ob denn irgend eine Handlung, die um der *Glükſeligkeit* willen unternommen wird, Tugend und Wille Gottes ſeyn könne? Herr Kant, welcher die Natur des Menſchen auch um deswillen befragte, gibt uns dieſe Antwort von ihr zurük: "daſs eine Handlung, deren

ren Triebfeder von der Glükseligkeit hergenommen sey, vor der Vernunft niemals als Tugend, folglich auch nicht als Wille Gottes bestehe könne." Sie müssen Sich, m. Fr.! wegen der Wahrheit dieser Behauptung daran nicht stossen, dass der nämliche Naturforscher des menschlichen Gemüths, dessen Resultat ich eben anführte, in der Folge denn doch *die Tugend als eine Bedingung der Glükseligkeit* ansehen läst. In dem leztern mag er immer irren, und wieder zurüknehmen, was er mit der ersten Behauptung sagte; aber dieser Irrthum benimmt der Wahrheit jener ersten Behauptung nichts. Ich sage, er mag hierinnen irren: denn, wenn uns eine Handlung die *Bedingung der Glüksfreuden*, die wir wünschen, ist; so unternehmen wir diese *Handlung um der Glüksfreuden willen*, so sind diese bey uns der *Grund* unsrer Handlung. Wendungen und Sprachkünsteley verändern diese Identität der Säze nicht. — Auf solche Weise macht Ihnen also die Glükseligkeit auch selbst *die* Ueberzeugung unmöglich: dass Sie, wenn Sie irgend um der Glükseligkeit willen handeln, tugendhaft gehandelt und dem Willen Gottes getreu gelebt haben, und dass Sie nun eben

um dieses Ihres Gehorsams willen zu der Vorsorge Ihres Vaters für Sie auch Zutrauen fassen dürfen. Kurz, der Wunsch nach Glükseligkeit stöfst alles Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes von sich, indem er das Band der Tugend, mit dem Sie beyde zusammenknüpfen wollten, von selbst wieder auflöst.

Allein auch angenommen, Sie wären im Stande, Sich diese eben für unmöglich erklärten Arten der Ueberzeugung zu erhalten. Gesezt, Sie wären überzeugt, Ihr Wunsch nach Glükseligkeit sey ihrer Natur angemessen und gerecht, und Ihre legalen Handlungen, die Sie in der Hoffnung auf belohnende Glükseligkeit vollbringen, seyen Tugend, und Gehorsam gegen Gott. Diefs alles angenommen; so steht Ihr Vertrauen auf eine mit Glükseligkeit belohnende Gottheit noch immer auf schwachen Füfsen, oder vielmehr Sie haben Sich blos noch den Boden, worauf ein solcher Glaube fufsen kann, für ihn zubereitet; aber noch fehlen ihm die Füfse. "Es ist ein unwandelbares Gesez des Willens Gottes, den Tugendhaften und Gehorsamen mit Glükseligkeit zu lohnen," davon, m. Fr.! müssen Sie Sich nun auch überzeugen,

wenn

wenn Ihre Hoffnung auf Glükſeligkeit, als göttlichen Lohn der Tugend, feſt ſtehen ſoll. Fodern Sie aber immer den Scharfſinn der ganzen denkenden Welt auf, ich bin ſicher, Sie erringen mit ihm *dieſe* Ueberzeugung niemals. Alle Quellen, woraus Gründe für dieſe Ueberzeugung hergenommen werden ſollen, ſind verſtopft, eben durch den Wunſch nach Glükſeligkeit ſelbſt verſtopft. Laſſen Sie ſehen!

„Gott belohnt den Gehorſamen mit Glükſeligkeit." — Das kann nicht ſeyn! ruft uns unſer eignes Herz zu; denn eine Belohnung, die dein Verdienſt nicht von ſelbſt nach ſich zieht, iſt keine Belohnung, iſt ein bloſes Glük, worauf das Verdienſt und die Tugend nicht den mindeſten Anſpruch kennen.

„Die Gottheit belohnt den Gehorſamen mit Glüksgütern." Das iſt unmöglich! ſagt Ihnen Ihr eignes Herz; denn was die Welt Glüksgut nennt, kann dir nur alsdann ein Gut ſeyn, wenn der Wahn dich beherrſcht; es kann dich blos durch Täuſchung erfreuen. Und Gott ſollte für dich keine andre Belohnung haben, als eine ſolche, die es nur vermittelſt deiner Unbeſonnenheit,

 die

die dir von der Gottheit zur Schuld angerechnet wird, werden kann?

"Die Gottheit belohnt den Gehorſamen mit Glüksgütern und ihren Freuden." — Kennt ihr die Gottheit; ruft die Vernunft, um dieſs von ihr behaupten zu können? Kennt Ihr ſeine Weisheit und Gerechtigkeit? Habt ihr ſie nicht eigenmächtig nach der vorgeblichen Weisheit und Gerechtigkeit eurer Richter geformt? und habt ihr ſie in dieſer Geſtalt nicht in die Gottheit hineingeträumt? Wahrſcheinlich genug, weil ihr euer Intereſſe zu Hülfe nehmt. Sagt nicht: unſer Wunſch nach Glükſeligkeit fodert es von uns, daſs wir uns die Gottheit mit einer ſolchen Gerechtigkeit *denken*. Sagt vielmehr: jener unſer Wunſch wiegt uns in einen Traum von der Gottheit hinein, in einen Traum, der wieder verfliegt, ſo bald das Ungereimte jenes Wunſches bey wachender Beſonnenheit aufgedekt iſt, ſo bald man gefragt hat: ob jenes *Denken* auch ein *Erkennen*, ob die *gedachte* Gottheit auch eine ſo *wirkliche erkannte* Gottheit ſey? — Wenn jene vermeynte Art der Gerechtigkeit, nämlich mit Glüksgütern zu lohnen, in Gott ſtatt fände, wenn dieſe Belohnungsart ſein

Geſez

Gesez wäre; warum verfährt er nicht heute wie morgen nach diesem Geseze? warum nicht an allen Orten und Enden der Erde? Die Gerechtigkeit eines Gottes kann zu keiner Zeit schlafen, sie muss sich, so wie sie ist, jederzeit und allenthalben zeigen. — Bewährt also ihr Dasein, wenn ihr könnt, auch nur mit einigen Spuren derselben! "Was ist, das wirkt; was uns *wirklich* seyn soll, das muss uns *seine Wirkungen gezeigt* haben" das ist ein ewiges Wahrheitsgesez. Wo sind nun aber die Wirkungen von einer mit Glüksgütern lohnenden Gerechtigkeit Gottes? Wo sind die belohnenden Schiksale, die mit der Tugend eines Mannes in paaren gehen? Trübsal verfolgt den Gerechten, Unglük den Tugendliebenden von Anbeginn. Und doch erkühnt man sich, den Menschen zu bereden, Glükseligkeit sey der belohnende Endzwek der Gottheit bey der Weltregierung; was jeder Augenblik, jede Thräne des Unschuldigen, jeder Seufzer der bedrängten Tugend, jedes abgehärmte Gesicht, welches auch jezt noch Wohlwollen und Liebe verschönert, ins Angesicht widerlegt, das soll der Mensch mit starker Glaubenshand ergreifen!

Auch ich, l. Fr.! träumte einmal den Traum: Glükſeligkeit ſey das Loos, das die Vorſehung den Gerechten beſchieden habe. Die Sirenenſtimme der Verführung, mit welcher unſre jugendlichen meiſt phantaſtiſchen Wünſche, und die heilige Autorität, unſre Herzen zu bezaubern, und von da aus auch unſern Kopf gefangen zu nehmen pflegen, hatte mich, gleich andern, in dieſen Traum geſungen. Ich hörte die Klagen der Unſchuld, ihre Seufzer erſchütterten mein Innerſtes; mein Glaube wankte nicht. Mein Verhängniſs warf mich ſelbſt in die Flut der Leiden; ich hielt mich lange an meinem Anker der Hoffnung. Ich wollte ein Held im Glauben ſeyn; aber es kam mir theuer zu ſtehen. Die Fluten tobten, und mein Ankerſeil zerriſs. Mein Zuſtand war unbeſchreiblich elend. Gern hieng mein Herz an der Tugend; ihr treu zu bleiben war mein feſter Entſchluſs. Aber ihre Schöne, ihre Reize, ihr Zauber war mit der verlornen Hoffnung der Glükſeligkeit von ihr gewichen; denn es war nur ein von dieſer Hoffnung erborgter Zauber. Dem Laſter fröhnen konnte ich nicht. Ich will die *Erfahrung* zu Hülfe rufen, ſagte ich zu mir ſelbſt, dieſe untrügliche Zeu-

gin

gin der Gerechtigkeit Gottes ſoll mir die entriſsne Hoffnung auf Glükſeligkeit an die Tugend wieder anknüpfen helfen. Aber die Erfahrung lachte meiner Bitte; ſie führte neues Unglük herbey, und belaſtete meine Seele mit eignen und fremden Leiden. Verzeihen Sie mir das Geſtändniſs, l. Fr.! daſs ich mit Hiob dem Glauben, der mich ſo lange getäuſcht und ſo empfindlich betrogen hatte, fluchte. Zwar blieb mir auch jezt noch die Schale dieſes Glaubens; aber den Kern hatte der Wurm verzehrt, und mit ihm war auch die Blüte meiner Hoffnungen verwelkt. Allein, was iſt Leben, was iſt Tugend ohne Hoffnung? Und dem Laſter dienen konnte ich nicht, mein Herz empfand ſeine Abſcheulichkeit zu tief. Dieſs, und noch unentwikelte, aber dunkel gefühlte Reize der Tugend, nebſt einiger Unterſuchungsgabe kamen mir in dieſer peinlichen Klemme wohl zu ſtatten. "Was iſt dein wahrer Endzwek des Lebens? was die Tugend? was ihre Belohnung? und wie bezeugt ſich Gott in ſeinen Werken gegen deinen Endzwek?" Mit dieſen Unterſuchungen und ihrem erwünſchten Fortgange kam auch Ruhe in meine Seele zurück. Ich traute es der Natur zu, daſs ſie für die Wun-

den der Seele den besten Balsam geben könne; sie hatte mich dessen insgeheim so gut als gewiss gemacht; nur fehlten noch deutliche Gründe dieser Gewisheit. Nach langen ernstlichen Prüfungen verliess ich das Panier der Glükseligkeit, als einer feindlichen Horde, gänzlich; ich entliess die Vorsehung des Geschäfts, meine Glükseligkeit zu besorgen, und hegte andre Wünsche und Hoffnungen zu ihr, die sie mir noch nie versagt hat, wenn ich das meinige gethan habe. Natur und Erfahrung aller Zeiten nennen diese neuen Hoffnungen gerecht, sie erklären sie für den wahren Endzwek der Schöpfung, und ihre Erfüllung für den Willen Gottes. Nun ist mir nichts mehr übrig, l. Fr.! als meine Brüder zu gleichen Hoffnungen, und zu gleichem Glauben und Vertrauen auf die Vorsehung zu bewegen. Aber noch fehlt viel, dass meine schwache Stimme durchdringen sollte. Müssen vielleicht alle erst jenen dornichten Weg betreten, ehe sie der Wahrheit Aufmerksamkeit und Gehör schenken? Müssen sie erst durch Trübsale aus ihrem Traume nach Glükseligkeit aufgeschrekt werden? und wird auch bey einem Ieden, den der Zweifel ergreift, die *Natur* so viel thun, als ich ihr

ver-

verdanke? O m. Fr.! es ſind Menſchenerſcheinungen vor meiner Seele vorübergegangen, die mir bange machen. Ich ſah Menſchen in Menge, die die Geſezmäſigkeit ihrer Handlungen blos an die göttliche Vorſorge für ihre Glükſeligkeit in dieſem Leben binden; wie? wenn die Erfahrung kommt, die doch gewiſs nicht auſſenbleibt, und ihr Vertrauen ihnen entreiſst? Ich ſah; wie ihre Neigung zum Glük ihre Abneigung vor dem Laſter weit überwiegt; werden ſie bey ihrem wankenden Vertrauen auf Gott dem Guten noch Stand halten? Ich ſah, ihr Vertrauen auf Gott ruhte auf bloſer menſchlicher Autorität, es wogte mit dieſer nur auf der Oberfläche ihrer Seele; auf den Träumen der Kindheit wurde es ihnen auf dem leichten zerbrechlichen Schiffchen des Anſehens eingeſchifft. Iezt verflieſst die Fluth ihrer jugendlichen Träume. die ſchroffen Klippen der Zweifel ragen hoch empor. Sehen Sie, der unhaufhaltſame Strom der Aufklärung, und der noch reiſſendere Strom widriger Erfahrungen ſchwillt gegen das Schiffchen des Glaubens an, und treibt es gegen jene Klippen. Iezt ſcheitert es, und der Glaube verſinkt im Strome der widrigen Erfahrungen. Manche ſtehn

be-

betäubt, und fluchen dem Schikfale; manche rufen um Hülfe, die Seelenhüter fuchen zu retten, jezt erhafchen fie wirklich — ach! nur den Ballaft von Worten, der mit eingefchifft war, denn der Glaube felbft ift verfunken. Iene Schiffbrüchigen, die auf das Land, von wo fie ausfuhren, gerettet find, werden fie fich wieder zum Lande ihrer Wohlfarth einfchiffen können? Sie haben keine Kraft, fich felbft ein Schiffchen zu erbauen, und ein aus Autoritäten zufammen gefeztes Gebäude, das ihnen angeboten wird, fchlagen fie aus; oder fie nehmen es nur aus Höflichkeit, aus Furcht an; aber fie fahren nicht ab; fie bedienen fich deffen nur vor denen, die es ihnen überlieffen und vor der Zufchauer Augen; allein fie kommen nicht weiter. Können wir es ihnen verdenken? Einige find in dem Sturme umgekommen; einige find an das Land des Unglaubens und der Verzweiflung verfchlagen worden. — Eine jammervolle Erfcheinung, m. Fr.! die fo wahr ift, wie der Tag. Liebfter, befter Freund! helfen Sie doch diefen unfern Brüdern ein befsres dauerhafteres Glaubensfchiff erbauen! Helfen Sie fie von der Sicherheit deffelben überzeugen, und lernen Sie ihnen das Ruder führen! —

Die Hoffnung auf Glükseligkeit ist eine süsduftende Blüthe; der Stamm, auf dem sie wächst, ist der Glaube an Vorsehung. Geben Sie diesem Stamme zur Wurzel was Sie wollen, l. Fr.! umpflanzen Sie ihn auch selbst mit Wundern aller Art — der rauhe Nordwind widriger Erfahrungen dringt doch durch, und vernichtet die ganze Pflanze; denn sie kann nur im Treibhause gepflanzt und gepflegt worden seyn, und läßt sich der Witterung unsrer Verhängnisse ohne Verderben nicht ausstellen.

Es bedarf wohl, l. Fr.! keiner Erinnerung mehr, daſs Sie jeden Endzwek der Schöpfung, welchen Sie auſſer demjenigen, den wir bisher betrachtet haben, aufstellen wollen, aus der Lehre von den Gefühlen in das Gebiet der Theologie verpflanzen müssen. Denn uns Menschen kann *nur ein wahres Gut* mit seinem Gefolge von reinen Gefühlen als *wahrer Zwek* vorkommen. Wenigstens würde uns ein Endzwek der Schöpfung, welcher nicht dasjenige, *was uns Zwek seyn kann*, in sich faſst, ganz gleichgültig seyn. Und eine Gotteslehre, die uns mit einer Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, welche mit *unserm* Lebensendzwe-

ke

ke nichts zu schaffen hätte, unterhalten wollte, würde unsre Aufmerksamkeit nicht im geringsten verdienen; weil sie uns, an Hoffnungsgründen leer, keinen Trost des Lebens gewähren könnte. Da dem also ist; so müssen Sie alle Ihre sonstigen Meynungen von einem Zwek der Vorsehung Gottes indessen aufgeben, und das Hauptwerk der Religion, ich meyne die Lehre von der Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit Gottes mit ihren Folgen für unser Herz, so lange für ein Machwerk ohne Haltung ansehen, bis Sie *in der Gefühllehre* so weit vorgedrungen sind, dass Sie sich für überzeugt halten können: das ist das wahre Gut und der natürliche stete Zwek des Menschen, — bis Sie von dorther überzeugt sind, dass der Mensch nur zu der Erreichung *dieses* Zweks in der Weltregierung Gottes, in seiner Weisheit und Gerechtigkeit, die sich in jener Regierung äussern, unwandelbare Gründe der Hoffnung suchen und erwarten könne; dass die Religion nur *diese* Hofnungsgründe an die Hand geben müsse, wenn sie des Menschen Aufmerksamkeit werth seyn soll. Ich sage, Sie müssen Sich *aus einer gründlichen Gefühllehre* von dem *wahren Gute* und *Endzweke des Men-*

Menſchen überzeugen; über die Gültigkeit dieſer Behauptung habe ich Sie ſchon in meinen vorigen Briefen unterhalten, ſie bedarf alſo keines weitern Beweiſes.

Freylich haben Sie, wenn Sie nun von daher den Endzwek unſers Lebens einleuchtend gemacht haben, den Glauben, daſs ſich die Vorſehung Gottes mit dieſem unſern Endzwek beſchäftige, noch nicht begründet. Freylich müſſen Sie noch manche Betrachtungen der Weltordnung anſtellen, um daraus zu erſehen, ob zu dieſem Endzweke näher und entfernter Weiſe alle Ereigniſſe mitwirken? ob alſo die gefundene Zwekmäſigkeit der Weltordnung bezeuge, daſs es Geſez und Wille Gottes ſey, uuſre gerechten Hoffnungen zu erfüllen? Allein, haben wir nicht ſchon viel gewonnen, wenn wir nur einmal mit Gewiſsheit den wahren Endzwek kennen, der uns den richtigen Geſichtspunkt angibt, aus dem wir die Welteinrichtung betrachten müſſen? Und können wir anders, als uns, wenn wir anders die Werke Gottes, und in ihnen unſern Gott ſelbſt, nicht ſchief und verkehrt anſehen wollen, vor allen Dingen in einen richtigen Standort der Betrachtung ſtellen? Die Welt gleicht ei-

nem Gebäude; ſo wie dieſes in Ihren Augen ſeinen Werth verliert, und mit ihm die Kunſt des Baumeiſters und Ihr Vertrauen auf ihn ſinkt, wenn Sie es aus einem falſchen Geſichtspunkte betrachten, oder beſondern bizarren Kunſtregeln anhängen: eben ſo werden Sie das Werk der Gottheit ſchaal und unbefriedigend finden, und zu unſerm groſſen Baumeiſter kein Zutrauen faſſen, wenn Sie den gehörigen Standpunkt der Weltbetrachtung verfehlen, und einen falſchen Endzwek als eine Regel, nach der Sie das Weltgebäude beurtheilen, mitbringen.

Ich habe Ihnen vorhin ein Beyſpiel gegeben, wie falſche religiöſe Hoffnungen den Glauben an Vorſehung nothwendig vernichten, und, wenns ja noch hoch kommt, in einen bloſen Wortglauben ohne Kraft und Leben verwandeln müſſen. In der That iſt es eine Hauptangelegenheit der Religion, die Hoffnungen des Menſchen, mit denen er ſich an Gott zu wenden hat, nicht weniger ſeine Furchten vor Gott auf das genaueſte zu ſichten und zu läutern. Man erſpart ihm dadurch tauſend Bekümmerniſſe und Zweifel, und ſchont der zarten Blüthe ſeines Glaubens an die Vorſehung. Wie läſst

ſich

sich aber eine solche Läuterung zu Stande bringen? Nur auf folgende Weise, l. Fr.! Ueberzeugen Sie die Menschen von ihrem *wahren Lebensendzwek*, und reinigen Sie ihn von den vielen unsaubern Wünschen, mit denen er gewöhnlich verunreinigt ist. Treffen Sie diesen Endzwek; so haben Sie die Stimme der Natur auf ihrer Seite. Diese unterstüzt Sie alsdann, auch wenn Sie mit Ihren tiefliegenden Gründen die Sie dafür haben, bey diesem und jenem Menschen nicht auslangen können. Das übersieht man oft, und schwärzt die gründliche Wissenschaft, die dem *Lehrer* Ueberzeugung gewähren muss, als eine Betrügerin an, weil sie für den gemeinen Menschen in ihrer Form und Währung das nicht seyn kann, was sie dem Lehrer seyn muss. Die Unbeholfenheit des Lehrers im Gebrauche der Wissenschaft muss oft für einen Mangel der Wissenschaft und ihres Werthes gelten. — Zeigen Sie alsdann den Menschen, *was ihre Tugend von der Erfüllung ihres wahren Endzweks noch übrig lasse?* Dieses Uebrige, aber auch nur dieses, lassen Sie ihnen von der Vorsehung der Gottheit hoffen; nur dafür suchen Sie ihnen in der Weltregierung Gottes einen festen Grund des

 Ver-

Vertrauens auf. Weiter als eben darauf lassen Sie ihre Erwartungen ja nicht ausschweifen, sonst ist es um ihre Ruhe, ja selbst um ihren Glauben an Vorsehung, vielleicht auf immer gethan. — Wohin Sie sich aber wenden müssen, wenn Sie zu einer grössern Erkenntniss unsers Endzweks kommen wollen, wissen Sie nun schon. An die Natur unsrer Gefühlkraft nämlich, an sie, die uns allein belehren kann, was uns nothwendig Grund eines angenehmen Gefühls, d. h. was uns wahrhaft gut seyn kann, worauf also alles unser Wünschen gerichtet seyn müsse.

Lassen Sie uns einmal diese Läuterung unsrer religiösen Hoffnungen und Furchten in einigen Beyspielen versuchen! — Man hat sich von jeher bemüht, in die Gotteslehre Beruhigungsgründe gegen die Furcht vor Gottes Strafgerechtigkeit einzuweben. Es mag seyn, dass man diese Furcht zu andern Absichten in den Menschen *genährt*, und die Beruhigungsgründe in ökonomischer Hinsicht bey ihnen *gebraucht* hat; so viel bleibt demohngeachtet gewiss, dass diese Furcht nicht von der Politik *erfunden* wurde. Frühzeitig fand sie ihre Quelle in einem falschen Begriffe von Strafgerechtigkeit,

tigkeit, womit man die Gottheit vor der Vernunft eben so schändete, wie diejenigen, von welchen man diesen Begriff abgezogen hatte. Bey der Bildung dieses Begriffs sezte man ungereimter Weise voraus, *daſs jedes widrige Gefühl, welches man in dem Menschen um seiner Schuld willen erweke, Strafe sey;* man nahm fälschlich an, daſs die Strafe einer Schuld gleichsam von aussen eingeflöſt werden könne; nicht weniger, daſs die Natur Strafe verlange, damit sie da sey; daſs der Richter strafen müsse, damit er sein und seiner Geseze Ansehn bey seinen Untergebenen erhalte; daſs das Maaſs der Strafe, die er über den Schuldigen zu verhängen habe, seiner Rache, und diese wieder seiner respektiven Hoheit gleichen müsse, wenn er gerecht richten wolle. Aus solchen unnatürlichen, kindischen und zugleich krassen Begriffen von Strafe, die nur in einem Lande, wo die glühende Leidenschaft und Phantasie mehr vermochte als die Vernunft und Besonnenheitskraft, gedeihen konnten, bildete man seinen Begriff von der Strafgerechtigkeit Gottes. Was Wunder, daſs sie in den Augen der Menschen mit der Weisheit und Gütigkeit Gottes nichts gemein hatte! daſs bald sie,

bald die Weisheit, bald die Gerechtigkeit der Gottheit paradiren, und zu einem Gaukelspiele des Wizes und der Tiranney über die Gemüther dienen mufste! Dafs die Gottheit, je nachdem der Faden gezogen wurde, jezt gerecht, jezt gütig, gnädig und barmherzig gegen seine Geschöpfe handelte! dafs sie durch ein Lösegeld bewogen werden konnte, die einmal ergriffene Ruthe aus der Hand zu legen, den Scepter der Gnade zu neigen, und G*nade statt des Rechts* ergehen zu lassen. Diese Maschinerie, die die Gottheit von den Menschen mit sich treiben lassen mufste, entehrte die Gottheit auf Erden auf die schändlichste Weise; sie kostete überdiefs vielen unsrer Brüder Leben, Glük und Ruhe, und was das schlimmste ist, ihr kindliches Vertrauen auf Gott samt ihrer Tugend. Entlassen Sie mich, m. Fr.! des traurigen Geschäfts, diese Folgen auseinander zu sezen; lassen Sie Sich dieselben aus der Religionsgeschichte und Psychologie erklären. Mir liegt jezt die Frage am Herzen: woher kann und mufs die ganze Lehre von der Strafgerechtigkeit Gottes zur Zufriedenheit der Vernunft und zum Heile der Menschheit gereinigt, wodurch können

die

die Hoffnungen und Furchten, die daraus fliessen, geläutert werden? Untersuchen Sie, um hierüber vollen Aufschluss zu erhalten, was die Strafgerechtigkeit solle? Ueber die Schuldigen Strafe verhängen; sicher. Wer sind die Schuldigen? Etwa diejenigen, welche *falsche* Geseze übertreten? oder jene, welche aus unverschuldeter Ohnmacht fehlen? Die fehlen, weil sie Menschen, und keine Götter sind? diese sprechen wir von Strafe frey, und sind deswegen gerecht. Und was ist Strafe? Ein widriges Gefühl, ohnstreitig; aber Beleidigung und Unglük erregen auch unangenehme Gefühle; sind auch *diese* Strafe? Wenn nicht; worinnen liegt nun der Unterschied? Offenbar in dem verschiedenen Ursprunge, in den verschiedenen Folgen und Zweken dieser verschiedenen widrigen Gefühle. Der Beleidigte wird von seinem Gefühle angetrieben, gegen das Böse des Beleidigers zu kämpfen, um sich von ihm zu befreyen; der Unglükliche aber gegen das Unglük; und der Gestrafte? gegen die Quelle der Strafe, gegen sein verschuldetes Uebel. Denn Ieden treibt sein unangenehmes Gefühl nach dem Uebel hin, auf welches, als auf seine Ursache, das Gefühl hindeutet.

Lassen Sie eine Strafe im Menschen kein Gefühl seines selbstverschuldeten, sondern ein Gefühl eines durch Iemandes Schuld über ihn verhängten Uebels seyn; so kann es ihn nicht gegen eigne Schuld anführen, und es ist ihm keine Strafe. Eben so das Gefühl eines äussern Uebels, das nicht der Schuldige, sondern der Zufall herbeygeführt hat. — Die *Strafe* kann demnach nur *das Gefühl eigner Schuld* seyn; es muss blos auf diese, als auf seine Quelle, hinweisen. Von diesem Wesen einer Strafe lässt sich nun aber auch die Folge derselben, *Besserung* nämlich, unmöglich trennen. Da ein jedes unangehme Gefühl unsern Willen auf die Vernichtung seiner Ursache, nämlich des gefühlten Uebels, anregt; so kann das Gefühl der Schuld, ich meyne die Strafe, auch nur auf Vermeidung und Besserung der Schuld unsern Willen antreiben. Daher lässt sich auch die ächte Strafe nach dieser ihrer Folge bezeichnen: sie sey nämlich ein seiner Natur nach auf Vermeidung eigner Schuld anspornendes widriges Gefühl. — Diese bestimmte Erkenntniss der Strafe fliesst, wie Sie sehen, aus der Lehre von dem Ursprunge unsrer Gefühle. Wollen Sie eine vielleicht bessere

Er-

Erkenntniſs von ihr; ich will Ihnen nicht vorgreifen: aber verfehlen Sie die Quelle nicht, woraus ſie zu ſchöpfen iſt, halten Sie Sich an eine gründliche Gefühllehre, denn *Strafen ſind widrige Gefühle.* — Geſezt nun, es fände ſich nach genauer Unterſuchung unſers Gefühlvermögens, daſs der eben aufgeſtellte Begriff von Strafe unverbeſſerlich und der Natur abgelernt ſey; wie würde es alsdann mit der Strafgerechtigkeit Gottes ſtehen? Ohnſtreitig miſslich für manche Theile der Theologie, ſo wie ſie hie und da vielleicht aus ſonſt ſehr aufgeklärten Köpfen hervorgegangen ſind. Alsdann könnte ſich nämlich die Gerechtigkeit Gottes nur damit beſchäftigen, den Schuldigen zu einer richtigen Erkenntniſs ſeiner Schuld, und eben dadurch zu einem wahren Gefühle derſelben, wahre Strafe genannt, zu verhelfen; nur damit, Mittel zu veranſtalten, wodurch dem Schuldigen ſeine Schuld ſo oft, und ſo ſtark erinnerlich würde, wodurch alſo das Strafgefühl ſo oft und ſtark in ſein Herz wiederkehrte, als es die gute Folge der Strafe, nämlich Beſſerung des Schuldigen, erſodert. Der gerechte Mann verfehlt ſein Ziel, ſo oft er *dazu*, ich meyne zur Erwekung des Gefühls eig-

ner wahrer Schuld, keine Mittel wählt; so oft er die richtige Erkenntniſs der Schuld zu vermitteln aufhört; so oft er Schuldgefühle veranstaltet, welche, statt zur Besserung geschikt zu seyn und den natürlichen eigenthümlichen Zwek der Strafe zu erfüllen, den Schuldigen in Verzweiflung an seinen Kräften zum Guten stürzen. Im leztern Falle handelt er als ein unweiser und ungütiger Mann, dem es mit seiner Gerechtigkeit nicht um das Wohl des Schuldigen, sondern um die vermeynte trügerische Ehre, vor dem Thoren ein gerechter Mann zu scheinen, zu thun ist. Denn offenbar kann alsdann, wenn Strafe das ist, was wir oben an ihr fanden, die Strafgerechtigkeit eine blose Dienerin der Weisheit und Liebe seyn, der Weisheit und Liebe, die nur die wahre Wohlfarth des Schuldigen zum Zweke und zur Richtschnur aller Veranstaltungen, die mit ihm vorgenommen werden sollen, machen können. Aber als eine solche Gehülfin kann die Strafgerechtigkeit über den Schuldigen nichts verhängen, was ihm die Weisheit und Liebe nicht zuerkennt, und in diesem ihren Dienste kann sie nicht ablassen, nie zur Untreue bewogen werden; sie thut, von der Weisheit befehligt,

ſehligt, nichts, was der Schuldige von ſich abzuwenden wünſchen könnte, wo fern er ſich nicht als einen Thoren, als einen Unglaubigen gegen den weiſen und gütigen Gott bezeugen will. Sie verlacht jedes Mitleiden als Schwäche, welches ſie von der Erreichung desjenigen Zweks, den ihr die Weisheit und Liebe durch die zu verhängenden Strafen zu erlangen aufgegeben haben, etwa abbringen wollte. Kurz der Gerechte kann nicht ablaſſen, über den Schuldigen diejenigen Züchtigungsmittel zu verhängen, die ſeine natürliche Liebe und Weisheit über ihn beſchloſſen hat, weil ſie ihm heilſam und zu ſeinem Lebensendzweke unentbehrlich ſind.

Ein ſolcher Glaube, l. Fr.! ſolche Hoffnungen, ſolche gereinigte, der Gottheit und der menſchlichen Vernunft anſtändige Furchten flieſſen aus jenem geläuterten Begriffe von Strafe und Strafgerechtigkeit. Sehen Sie nun ſelbſt zu, ob die Worte *Vergebung* und *Begnadigung*, ſie von Gott gebraucht, nun noch einen richtigen Sinn haben können? Dem Sünder vergeben, ihn begnadigen, ihm die wohlverdienten von Gott gedrohten Strafen erlaſſen, ſoll gleichviel geſagt ſeyn. Die wohl-

 verdienten

verdienten Strafen? können das andre ſeyn, als ſolche, die aus dem Bewuſtſein ſeiner eignen Schuld flieſſen, und die ihn auf beſsre Wege führen? als eben dieſe, die ihm von dem gerechten Richter gedroht werden konnten? und dieſe ſollen erlaſſen werden können? Gott ſollte gerecht in der Ungerechtigkeit, liebevoll in der Liebloſigkeit ſeyn? — Doch genug von dieſer Ungereimtheit! Zuerſt ſchrekt man den Menſchen mit einer ſcheuſslichen Larve von Strafgerechtigkeit Gottes, und alsdann will man den Schreken wieder damit mildern, daſs man die Larve wegnimmt, und ſeine Freundlichkeit zeigt; — welch ein Gott auf Erden! welch ein weinerliches Schauſpiel, das man unter ſeinem Namen ſpielen läſst! ein Schauſpiel das in einem ſanften und weichgeſchaffnen Herzen auf immer ein ängſtliches Weſen, in dem roher fühlenden eine Spottlaune, und in dem Vernünftigen eine wehmüthige Thräne über das Spielende in der ehrwürdigſten Angelegenheit der Menſchheit zurükläſst.

Ich wende mich zu einer andern Seite der Theologie, die nicht minder als die oben genannte das Bedürfniſs einer gründlichen Gefühllehre be-

zeugt. — Es ist nämlich bekannt, wie oft von der Theologie gerühmt wird, daſs sie für den Menschen auch dadurch wohlthätig sey, daſs sie ihm *ihr eigne Beweggründe zur Tugend* verleihe. Ich will mich gegen alle Miſsverständniſſe verwahren, wenn ich sage: daſs allerdings wohl eine wahre Theologie *Mittel* hergebe, durch deren Gebrauch *die unſerm Herzen von Natur eignen Beweggründe zur Tugend* auf eine eigne Weiſe erwekt, belebt und wirkſam erhalten werden können; daſs sie *Bedingungen* enthalte, unter deren Erfüllung die natürlichen Hoffnungen und Triebfedern der Tugend nur allein blühen und ungehindert wachſen können; daſs man aber nicht befugt sey, dieſe Hülfe, welche die Theologie unſrer Tugend gewährt, ein Darlehn beſondrer und nur der Theologie eigner Beweggründe zu nennen. So kann jenes Bild der höchſten Güte, welches uns die Theologie in der Gottheit vorſtellt, uns ein *Mittel* werden, den Gedanken an unſre eigne hohe Güte, die wir durch Tugend zu erſtreben von Natur berufen ſind, in uns zu erweken, feſtzuhalten, und mit dem Vorgefühl derſelben, das wir mit jenem Gedanken in unſerm Herzen erzeugen, unſren Willen zur Tugen

gend und Nachahmung Gottes anzuſpornen. — Auch kann allerdings jener religiöſe Gedanke: "das Auge Gottes durchſchaut dich, und durchprüft dein Innerſtes", ein *Mittel* werden, unſre Würde fleiſsig wahrzunehmen, auch im Verborgnen unſrer Güte zu hüten, und durch das ſtille Andenken an ſie unſern Willen mit dem Gefühle derſelben zu verborgner Tugend zu beleben. — Ferner kann auch jener Gedanke an die göttliche Vorſehung, die es uns an nichts, was zur Tugend und ihrer Selbſtbeſeligung *gegeben* ſeyn muſs, fehlen laſſen werde, ein *Mittel* werden, der Liebe zu unſrer Würde und Güte treu zu bleiben, und unſern Willen den verführiſchen Reizen des Eigennuzes, der Ehre und Eitelkeit nicht zu überlaſſen. — Und jener Glaube an die Strafgerechtigkeit kann für uns ein *Mittel* werden, unſren natürlichen Scheu von Selbſtſchuld, der unſern Willen vor Unthaten verwahrt, zu erweken; nicht weniger kann der Glaube an die belohnende Gerechtigkeit Gottes ein *Mittel* werden, das Vorgefühl des natürlichen eignen Genuſſes unſrer durch Tugend zu erringenden Güte zu ſchärfen, indem wir uns dieſes künftigen Genuſſes unter dem Beyſtande dieſer göttli-

chen

chen Gerechtigkeit versichert halten, auf die Weise nämlich, wie wenn uns Iemand verspricht, unsers Verdienstes zu achten, und es uns, damit wir uns desselben in alle Wege erfreuen können, durch diese und jene Mittel ins Andenken zu bringen. — Endlich kann auch jener Glaube an Gottes Vorsehung, die uns noch über das Grab hinaus in ihrer Obhut erhält, für uns eine *Bedingung* werden, dafs wir uns der enthusiastischen Hoffnung, unsre Güte ins Unendliche fort durch Tugend erbauen zu können, getrost überlassen, und eben mit diesem mächtigen Hoffnungsgefühle unserm guten Willen eine über alles siegende Kraft bereiten. Es ist wahr, sage ich, dergleichen Hülfsmittel und Bedingungen unsrer Tugend kann uns die Religion an die Hand geben; allein das sind keine Beweggründe überhaupt, und keine Beweggründe, die nicht die Gottheit schon ursprünglich in unser Herz gelegt hätte; sondern es sind, wie gesagt, blose *Erwekungsmittel* unsrer natürlichen Triebfedern zur Tugend, und blose *Bedingungen der Möglichkeit*, diese in einer fruchtbaren Stärke zu erzeigen und im Herzen lebendig zu erhalten. So wie etwa der Gärtner Mittel vorkehrt, wo-

durch

durch die *schlummernden Triebfedern der Natur* erwachen; so wie er die Hindernisse wegräumt, durch die sie sonst erstikt seyn würden; so wie er aber mit aller seiner Kunst keine einzige neue Triebfeder des Wachsthums der Pflanzen hervorbringen kann: eben so der Theolog. Das alles, l. Fr.! können Sie aus einer Wissenschaft der Gefühle am deutlichsten und sichersten abnehmen. Da können Sie sehen, woher dem Menschen Gefühle, diese einzigen Triebfedern seines Willens, werden können? wie sie sich in ihm erweken lassen? welche von seinen Gefühlen ihm Triebfedern? welche aber Genuss, welche von ihnen Triebfedern der Freyheit und Tugend? welche es hingegen nicht seyn können? Aus ihr können Sie sich überzeugen, welche und wie vielerley Gefühle das menschliche Herz aus sich selbst hergibt? und ob ausser diesen noch andre vorhanden, ich will sagen, noch andre möglich sind, die der Theologie zugeeignet werden können?

Diese Untersuchung ist wichtiger, als sie wohl anfangs scheinen mag. Denn *erstlich* nimmt man an, in der Theologie finde sich alles, was der Mensch zu einem tugendhaften seligen Leben nöthig

thig hat. Wenigstens vernachläſſigt man die eigentliche Quelle der Beweggründe, indem man glaubt, daſs die beſten und ſicherſten aus der Theologie geſchöpft werden könnten. Unter dieſer Vorausſezung meynte man, man habe Herzensrührungen, ſo wie ſie die Tugend nöthig hat, in Menſchen ſchon wirklich erzeugt, wenn man ſie nur mit dieſen und jenen Religionslehren unterhalten, und einige Verſichrungen, daſs ihre Betrachtung zum Guten anſpornen *müſſe*, mit einigen ſtattlichen Aufſoderungen zum Guten hinzugefügt hat. So meynen manche, das enthalte einen *Beweggrund* zu guten Handlungen, wenn ſie das Herz eines Menſchen, durch Aufzehlung der Proben göttlicher Liebe, bis zu Thränen dankbarer Liebe gerührt haben. In der That muſs man die Natur einer ſolchen Liebe nicht im geringſten kennen, man muſs in der Gefühllehre nicht einmal ſo weit gekommen ſeyn, um die Gefühle *gehofter* Güter von den Gefühlen ſchon vorhandener Güter unterſcheiden zu können, wenn man dieſe Liebe für eine Triebfeder halten kann. Doch, hierüber habe ich mich ſchon in einem meiner erſten Briefe erklärt. — Zweytens wird jene Unterſuchung von den religiöſen

giösen Triebfedern zur Tugend auch noch von einer andern Seite wichtig. Behauptet man nämlich, daſs die Religion Triebfedern zur Tugend hergebe; ſo hat man gewöhnlich jene *Belohnung* und *Strafe*, welche die göttliche Gerechtigkeit in den *Freuden des Glüks* und *in den Leiden des Unglüks* austheilen ſoll, vor Augen. In wie fern aber Verheiſſungen und Drohungen ſolcher Art falſche Beweggründe, mit denen ſchlechterdings keine Tugend begründet werden kann, erweken, auch darüber habe ich Ihnen in meinem lezten Briefe die nöthigen Aufſchlüſſe gegeben.

So wie man den eingeſchlagenen Gang der Unterſuchung verfolgt, l. Fr.! ſo muſs man auch von der heilloſen Abſicht, aus der Religion ein Zaubermittel zu machen, zurükkommen. Denn alsdann wird man ſich in den Stand geſezt ſehen, dieſe Wiſſenſchaft gehörig zu würdigen. Dieſe Würdigung muſs ſie überhaupt noch abwarten, wenn ſie ſelbſt, und durch ſie die Menſchheit reinen Gewinn ziehen ſoll. Es iſt nämlich bekannt, daſs das zuviel, das man einer Lehre zuſchreibt, ſie eben ſo ſehr herabſezt, ſie eben ſo unbrauchbar macht, wie das zuwenig. Mit jenem wird man betrogen,

und

und man wird ſchwierig, ſich damit betrügen zu laſſen; und das zuwenig hat keinen Reiz für uns. Sie wiſſen, l. Fr.! daſs man ſich über der Frage nach dem Werthe der Religion in zwey Partheyen getheilt hat. Die eine Parthey will aus ihr alles machen; ihr ſoll ſie eine Seelenpanacee ſeyn. Dieſe hält es alſo mit dem zuviel. Die andre läſst ſie für den Menſchen ganz gleichgültig; er ſoll ohne ſie beſtehen, und ſeinen Lebenszwek eben ſo gut verfolgen können, als wenn ſie nicht vorhanden wäre. Dieſe Parthey nimmt alſo das zuwenig in ihren Schuz. Iene läſst die zum Heile des Menſchen nothwendigen Glaubensartikel bis zu einem Korpus Iuris anſchwellen; dieſer iſt ſchon einer zuviel. Iener iſt es wohlgethan, wenn nur der Menſch einen voluminöſen Glauben, ſey es auch auf Koſten der Vernunft und Tugend, bis ans Ende ſeines Lebens erhält; dieſer, daſs er handelt, ohne eines religiöſen Glaubens zu bedürfen. — Dieſer Streit hat ſich, beſonders in unſern Tagen, ſehr wichtig gemacht; man hat ihn der Staatsmacht zur Entſcheidung vorgelegt, man hat die Rechte des Bürgers daran gebunden, — ich glaube aber, man hat übel daran gethan, und zwar aus fol-

 gen-

genden ganz natürlichen Gründen: erstlich, weil, wenn ja das Bürgerrecht an einem Religionsglauben haften soll, nur *einer* Parthey von Glaubigen es mit Recht zukommen kann, da von mehreren entgegengesezten Glauben ohnstreitig nur einer, oder auch gar keiner der ächte seyn kann. Zweytens auch deswegen, weil sich durch keine Armee entscheiden läst, ob zwey mahl zwey fünfe oder drey ausmacht? Es hat so seine eigne Sache mit den verwikelten Knoten von Meynungen. Sie sind nun einmal keine gordische Knoten, die sich mit einem Schwerdstriche zerhauen lassen. Dergleichen sind blos den geistigen Waffen vorbehalten, und es ist ungereimt, den weltlichen Arm eher hineinzumengen, als alsdann, wenn die Streiter aus ihrem Gleis treten, und ihre geistigen Waffen mit den leiblichen zu vertauschen anfangen. — Wenn man mich zu diesem Glaubensstreite zulassen wollte; so würde ich sagen: lieben Brüder! jeder glaubt nur was er *kann*, und *hängt* auch nur demjenigen Glauben *an*, dem sein Herz sein Heil wohl verdanken *muss*. Wollt ihr also gerecht seyn; so muthet niemanden das Unmögliche zu. Es ist aber der Vernunft unmöglich zu glauben, wenn sie

keine

keine hinreichenden Gründe an der Spize einer zu glaubenden Lehre findet, und wenn sie diese Gründe nicht als Gründe dieser Lehre faſst. Wollt ihr aber von dem Menschen einen *unvernünftigen* Glauben; so müſst ihr erst die Gottheit anflehen, daſs er den Menschen seiner Vernunft und Besonnenheit beraube, und ihn zu einem Geschöpfe umbilde, so wie ihr es haben wollt; oder ihr müſst, wenn Gott eure Bitte nicht erhören sollte, so vernünftig seyn, und aus eigner Macht Gottes Werk meistern, und dem Menschen nehmen, was in ihm euren wohlmeynenden Wünschen entgegensteht! Wollt ihr aber den Menschen nehmen wie er ist; nun dann, so wiſst ihr schon, was zu thun ist, wenn er etwas glauben soll, nämlich ihr müſst ihm stattliche Ueberzeugungsgründe vorlegen, und die Stärke derselben einzusehen behülflich seyn. — Allein, mit dem Glauben und Glauben hat es noch eine ganz besondre Bewandniſs. Nicht jedem Glauben ist man treu, nicht jeden bewahrt man als ein Kleinod in seiner Seele. Nur derjenige hat bey uns diesen Vorzug, der uns fruchtbar an guten Folgen zu seyn scheint; ein solcher nur ist unser wahres Simbol. Diese Frucht aber, und der Glau-

be, der sie trägt, lassen sich nicht willkürlich bestimmen; denn das würde ja so viel seyn als, sie blindlings ertappen wollen. Es kommt bey ihrer Angabe nicht auf die Oeconomie unsrer Küche und Keller, nicht auf unsern bizarren Geschmak, nicht auf unser oder andrer Synodengeschrey, nicht auf die Friedensschlüsse unsrer Väter oder Mütter an. Alle diese Polarsterne, nach denen sich die Heiligkeit eines Glaubens richten soll, sind nur feurige Kugeln, welche die Nacht und der Dunst gebohren hat, die aber in einem Hui wider verschwinden, und dem wahren Polarstern unsrer Natur weichen müssen. Fragt also die Natur des Menschen, meine Brüder! Fragt den Endzwek, den sie ihm als das kostbarste und heiligste, als dasjenige, dem alles übrige, was dem Menschen werth seyn soll, dienen muss, zum Ziele gesezt hat. Derjenige Glaube, von welchem *unsre Natur durch diesen ihren Endzwek* spricht: der ist es! und diejenigen Früchte, die *diesem Endzweke* und seinem Wachsthum Nahrung verschaffen, diese allein können dem Menschen ewig theuer und werth seyn. Auf dergleichen Früchte des Glaubens weist euch auch, wie ihr wisst, euer grosser gepriesener Lehrer

rer Iesus hin, wenn ihr die Aechtheit eines Glaubens erprüfen wollt. Forscht also zuvörderst nach dem Endzweke der Menschheit, dem der Religions Glaube mit seinen Folgen dienen soll! Ist er etwa Glükseligkeit? Ist er Ehre Gottes? Ist er Seligkeit der Menschen? Wie gesagt, nicht ihr, sondern die Natur des menschlichen Herzens muss darüber entscheiden. Und dann, wenn ihr nun den entschiedenen Endzwek durch die hinreichenden Gründe, die sie euch gibt, gefunden habt; wenn die Natur nun z. B. für Seligkeit entschieden hätte — dann müsstet ihr weiter nachforschen, wie weit die *Natur* einerseits *diesen Endzwek von des Menschen eigner Kraft abhängig gemacht hat?* und was sie auf der andern Seite *an Mitteln und Bedingungen ihres Endzweks dem Menschen zu wünschen, als ein Geschenk zu wünschen, übrig gelassen hat?* Diess leztre ist es alsdenn, was ihm der *Glaube* darreichen muss, der Glaube an den allgemeinen Wohlthäter. Derjenige Glaube, der dem Menschen *solche wahre Mittel und Bedingungen seines wahren Endzweks* zusichert, der ist es, dem der Mensch, angezogen von seiner Natur, huldigen muss, der ihm überall noth ist, und den ihm die

Theologie darreichen ſoll. Was *über dieſen* Glauben hinausliegt, was demſelben im Wege ſteht, das verdient ausgemerzt zu werden; das mag der gelehrte Kram, oder meinetwegen die Krämerey von eiteln Spizfündigkeiten, oder beſſer die Geſchichte von den Verwirrungen der menſchlichen Vernunft aufnehmen.

Daſs mit dieſer Antwort jener Glaubensſtreit noch nicht *entſchieden* iſt, weiſs ich ſehr wohl, l. Fr.! allein ich begnüge mich auch gegenwärtig mit dem kleinſten Verdienſte, die Streiter an den rechten Gerichtshof gewieſen zu haben. — Wundern Sie ſich nicht, daſs ich mir dieſs zum Verdienſte anrechne! Es gieng bisher in der Philoſophie nicht anders zu, wie in einem verwirrten Staate. Man hat Urſache froh zu ſeyn, wenn man ſo glüklich iſt, in ſeiner Rechtsſache einen Führer zu dem Gerichtshofe, der über ſie nur allein entſcheiden kann, zu finden. Daſs nun aber der Richterſtuhl, zu welchem jene Streiter zu weiſen ſind, eben der ſey, an welchen auch die andern bisher vorgeführten Partheyen zu verweiſen waren, würde nach dem Geſagten weiter zu erörtern überflüſsig ſeyn.

Dreizehnter Brief.

Nichts nimmt mich mehr Wunder, m. Fr.! als daſs man auf die kraſſe ungereimte Meynung verfallen, und ſie ſo ernſtlich verfechten konnte: als wenn die *Philoſophie* eine *ſolche* Staatsrevolution, wie die neuere franzöſiſche iſt, bewirken könne. Nun freylich, wenn man die Träume eines Rouſſeau oder andrer, die ihm vor- und nachlalleyt haben, mit dem ehrwürdigen Namen *Philoſophie* belegt; wenn man jedes Raiſonnement, das der gedrükte, oder ſein vermeyntes Heil in politiſchen Unruhen ſuchende Bürger in ſeinem Kopfe bildet, mit dem Titel *Philoſophie* beehrt; wenn man Einfälle und Grillen von einem Naturzuſtande als eine Rechtsquelle, mit einem Worte Romanenlektüre für die Lehre der Weisheit ausgibt; — dann, ja dann, m. Fr.! mag jene Meynung Wahrheit ſeyn. Allein, läſst ſich vielleicht eine Ungereimtheit durch eine andre Ungereimtheit in Wahrheit verwandeln? In der That, diejenigen, die unter der Philoſophie ſo etwas verſtehen können, ſind jenen gleich, die die religiöſen Träume und heiligen Raſereyen alter gebrandmarkter Biſchöffe und Mön-

ehe für Religion Iesu auszugeben im Stande sind; sie gleichen denen, welche glauben können, daſs *diese* Religion und *ihre* Anhänger jene rauchenden Scheiterhaufen und blutdürstigen Religionskriege angezündet haben. "Welcher Zusammenhang: die Religion der sanftmüthigen Liebe und — Blutdurst!" ruft man solchen Menschen, die gern der ehrwürdigsten Religion einen Schandflek anhängen möchten, zu. Und wir können mit eben dem Rechte jenen erwiedern: wie denn in aller Welt die Philosophie, die Lehrerin der Gerechtigkeit, zu Ungerechtigkeiten rathen, wie sie, die Gebieterin der strengsten Ordnung, eine Anführerin von Rebellen seyn könne? wie sie, die bey Ruhe nur gewinnt, und bey Ruhe nur so wohlthätig wird, wie sie es werden will, ihre Gewalt anwenden könne, Unruhe zu stiften? Wie man doch Weisheit und Tollheit, System und Chaos, ewig wohlthätige, schwesterlich in einander geschlungene Wahrheiten und ein Wirrwar von heillosen Widersprüchen für einerley halten, und mit einander gemeine Sache machen lassen könne, ohne sich dem Mitleiden oder Gelächter Preiſs zu geben, das denjenigen offenbar gebührt, die Tag

und

und Nacht, schwarz und weiss, den Südpol und Nordpol vereinigen wollen? — Doch wir wollen zur Ehre der menschlichen Vernunft anerkennen, l. Fr.! dass man von jener Ungereimtheit nun schon längst zurükgekommen, und mit Hülfe der Geschichte den wahren Ursachen einer politischen Unordnung und Schwärmerey auf die Spur zurükgekommen ist.

Fast überall, wo man auf gesunden Menschenverstand Anspruch macht, wird das Stükwerk und die Unvollkommenheit der Gerechtigkeitslehre anerkannt; fast in jedem Staate, wo keine egyptische Finsterniss mehr herrscht, wetteifert man, und spornt Herz und Kopf an, eine heilsamere Einrichtung der Dinge, als die seyn konnte, die wir von unsern Vätern, welche das ihrige redlich gethan haben mögen, ererbten, zu entwerfen und zu bewähren. Und die Philosophie — nein, m. Fr.! nicht die Philosophie, denn bisher hatten wir wohl noch keine, ich will vielmehr sagen der Freund der Philosophie, derjenige, der mit Gaben und Kraft ausgerüstet die Wahrheit aus den Tiefen der Natur herauszuarbeiten sucht, der sol lte jene Unvollkommenheit nicht auch anerkennen,

der ſollte nicht mit wetteiſern? Ihn, dem es erſtes heiliges Geſez iſt, alles auf den feſten Grund der unvergänglichen und untrüglichen Natur zu erbauen; der über jeden ungebührlichen rohen Fortſchritt in dem Geſchäfte der Menſchheit, und deſſen ſchädliche Folgen wacht; ihn, der überall Helle und Klarheit, bey welcher das Wahre und Heilſame allein ſichtbar wird, zu ſchaffen mehr bemüht und geſchikt iſt als irgend ein andrer; ihn, welcher bittet und fleht, nicht eher als nach errungener Gewiſsheit, wenigſtens nach erhaltener hoher Wahrſcheinlichkeit etwas, deſſen Folgen ſo weit um ſich greifen, vorzunehmen; ihn, der keinen andern Anſpruch bey ſeinen Lehren, die er an den Tag födert, an andre macht, als den, "alles zu prüfen, und das beſte zu behalten!" — ihn wollte man von dieſem Wetteifer ausſchlieſſen, oder ich will nicht ſagen für ſchädlich, ſondern nur für überflüſſig dazu halten? Iſt der Titel *Philoſoph* anſtöſsig und etwa gar verhaſst; ſo nehme man ihn immerhin; was wird ihn der Name kümmern? Nehme man den Mann für das, was er iſt, für einen Menſchen, für einen Bürger, der in ſeinen eignen und andrer Angelegenheiten der Menſch-

heit

heit mit ſeinem Pfunde und geübtern Kräften nüzlich, ſehr nüzlich werden kann; er wird ſich damit gern begnügen. — Doch, was wollen wir verfechten? l. Fr.! hat man nicht ſchon ſolche Männer ſelbſt höhern Orts zu dieſem Wetteifer aufgefodert? — Das wird man mir nicht glauben machen, daſs man von ihnen mit dieſem Aufrufe ein bloſes Kopfniken verlange, daſs man nur ihr Ia mit den ausgeſezten Preiſsen erkaufen wolle. So faſeln und geken wenigſtens deutſche Männer nicht mit einander. Der deutſche Herrſcher hat Macht genug, ſeine Meynung durchzuſezen, wenn es ihm *darum* zu thun ſeyn könnte; er bedarf kein abgeloktes Ia eines in der Stille lebenden ruhigen Bürgers in das Gewicht ſeiner Autorität und Macht hineinzulegen. Seiner zufriednen, zu ſeiner Gerechtigkeitsliebe zutrauungsvollern Bürger ſind unendlich mehrere, als der aufwiegleriſchen; jene wiſſen zu wohl, daſs nicht gleich alles eben gemacht werden kann; ihnen kann eine von dem gewohnten abgehende Aeuſſerung eines Mitbürgers nichts, als den Wunſch abloken, daſs ſie höhern Orts redlich geprüft werden möge; — und für die aufwiegleriſchen, zu andern als zu Vernunft-

waffen

waffen und Bitten greifenden, Bürger weiſs der deutſche Herrſcher ſchon Rath. — Dieſs, l. Fr.! ſind kürzlich meine Gedanken über dieſen Gegenſtand; Sie wollten ſie wiſſen: ich wünſche, daſs ſie Ihre, wie ich glaube ganz unnöthige, Unruhe und Furcht beſänftigen mögen. — Laſſen Sie uns nun getroſt in unſern Unterſuchungen fortſchreiten, und dieſsmal bey der Frage verweilen: *wie eine gründliche Rechtslehre und Geſezgebung möglich ſey?*

Wundern Sie Sich nicht über dieſe Frage, m. Fr.! Es iſt nichts ungewöhnliches, daſs man Jahrtauſende an einer Lehre baut und beſſert, und doch noch nicht über das wahre Fundament und über das Weſen derſelben ins reine gekommen iſt. Das lieſse ſich leicht an mehreren Beyſpielen zeigen, wenn es nicht ſchon hinlänglich bekannt wäre. — "Wie der Geſchäftsmann dabey fahre?" Er thut, was ihm möglich iſt; er hält ſich bis auf beſsre Zeiten an das, was indeſſen Nachdenken und Erfahrung *angerathen*, obgleich noch nicht durchgängig *gewiſs* gemacht haben. Dabey prüft er, was der immer fortarbeidende Geiſt ſeines Zeitalters hervorbringt; von dem Erprüften benuzt

er

er dasjenige, was er seinen Amtpflichten nach benuzen kann, und wo höhere Bestätigung erfoderlich ist, sucht und erwartet er diese Bestätigung. So, glaub' ich, fügt die Klugheit alles wohl zusammen.

Wer Gerechtigkeit handhaben will, muss nach Gesezen verfahren; denn *Gerechtigkeit* ist wenigstens gewiss eine *Gesezmässigkeit.* Gerechte Handlungen sind Handlungen eines *Willens*, also Handlungen einer Kraft, *die nach bewussten Gründen wirkt.* Allein *Pflichten* sind auch dergleichen Handlungen; auch sie können blos von einem Willen vollbracht werden. Wie sind nun gerechte Handlungen und Pflichten unterschieden? Iene soll die Rechtslehre angeben; die Pflichten aber soll die Moral vortragen; wie verhalten sich nun wohl beyde zu einander? Wie gerechte, befugte Handlungen zu Pflichten sich verhalten, so viel wissen wir; wie verhalten sich aber diese? — Erinnern Sie Sich, m. Fr.! der schon oft wiederhohlten Wahrheit: dass alles, was den Willen angeht, nicht anders, als durch eine genaue Zergliederung der Natur eines Willens ausgemacht werden könne. Mit dieser Zergliederung sind wir nun ohne Zwei-

fel

fel im reinen. Wir werden aber, wenn wir uns über jene Frage gehörig verständigen wollen, die Resultate derselben hier mit wenig Worten wiederhohlen müssen.

Der Wille ist nur dadurch Wille, daſs er in seinem Wirken und Handeln *Gedanken von möglichen Gütern und Uebeln als Regeln*, und *Vorgefühlen der gedachten Güter und Uebel als Triebfedern* folgt. Einer *solchen* Regel, und einer *solchen* Triebfeder bedarf er unumgänglich zu jeder seiner Aeusserungen; oder jede seiner Handlungen kann ihren Ursprung nur aus einem solchen Gedanken und Gefühle nehmen. Deswegen läſst sich auch jede Willenshandlung in einer doppelten Beziehung betrachten, *erstlich* in Beziehung auf ihre Regel, nämlich auf den den Willen regierenden Gedanken von einem möglichen Gute oder Uebel. Eine Handlung, in dieser Beziehung angesehen, heist eine *regelmässige*, gerechte, befugte, moralisch mögliche Handlung, wenn die Regel, auf die sie bezogen wird, ein Gedanke von einem *wahren* möglichen Gute oder Uebel ist. Im Gegentheil aber ist sie eine ungerechte, eine unbefugte Handlung. — *Zweytens* läſst sich eine jede Willens-

lenshandlung in eine Beziehung auf ihre Triebfeder ſezen, und von da aus betrachten. In dieſer Beziehung wird ſie entweder *Pflicht*, oder *erzwungene Handlung* genannt, ja nachdem die Triebfeder, durch die ſie zur *Wirklichkeit* gebracht wird, entweder das Gefühl eines *wahren*, oder eines *falſchen*, *täuſchenden* möglichen Gutes oder Uebels iſt. — Die Regel heiſt, weil ſie *gerechte* Handlungen begründet, ein *Recht*, ein *Richtungsgrund*, ein *Berichtigungsgrund*, wie Sie ſie dieſer ihrer Funktion wegen am ſchiklichſten benennen mögen. Die wahre *Triebfeder* aber wird *Verpflichtungsgrund* genannt; weil ſie die Handlung ſelbſt als *nothwendig* begründet; denn eine Willenshandlung von Seiten ihrer *Nothwendigkeit* und *Wahrheit* zugleich angeſehen heiſst eine *Pflicht*.

Da *jede* Handlung eines Willens an die genannten zweyerley Gründe gebunden iſt, und, wollen wir noch hinzuſezen, nur an ſie und auf einmal an beyde zugleich gebunden ſeyn kann; ſo iſt es ſchlechterdings unmöglich, noch einen dritten Geſichtspunkt aufzufinden und zu bewähren, aus dem Willenshandlungen angeſehen werden könnten; ich meyne, es ſey vergebens, zwiſchen Handlungen,

in

in so fern sie *gerechte* Handlungen und *Pflichten* sind, noch eine dritte Art der Beziehung, etwa die, in welcher sie *billige* Handlungen genannt werden könnten, zu entdeken und zu rechtfertigen.

Schon hieraus ist das Verhältniss der Moral zur Rechtslehre deutlich zu ersehen. Die Moral kann nichts anders, als die Lehre von den Pflichten seyn. Und da Pflichten von den Verpflichtungsgründen abstammen; Verpflichtungsgründe aber die Triebfedern, und diese, wenn sie anders wahre Verpflichtungsgründe seyn sollen, nur Gefühle *wahrer* möglicher Güter oder Uebel seyn können; so ist offenbahr, dass die Moral hauptsächlich darauf hinausgehen müsse, den Menschen mit den wahren Verpflichtungsgründen, mit den wahren Gefühlen, folglich mit den wahren Gütern und Uebeln des Lebens, deren Vorgefühle ihn verpflichten sollen, bekannt zu machen. — Die Rechtslehre hingegen hat es mit den menschlichen, in so fern sie gerecht sind, zu thun. Sie lehrt also die *Berechtigungsgründe* oder *Rechte* unsrer Handlungen, weil von ihnen her nur allein die gerechten und befugten Handlungen entstehen können. Eine Ihrer Handlungen ist gerecht und befugt, wenn sie

einer

einer *wahren Regel angemessen* ist; oder wenn sie eine solche Art Handlung ist, zu welcher eine wahre Regel Ihren Willen bestimmt und regiert; oder auch, wenn sie sich zu der wahren Regel Ihres Willens fügt. Da nun aber Regeln, als die möglichen Rechte oder Berechtigungsgründe, nichts anders seyn können, als *Gedanken von möglichen Gütern oder Uebeln*; so folgt, daſs es *in einer wahren Rechtslehre auf die Aufzehlung und auf den Erweiſs der Gedanken von wahren Gütern und Uebeln der Menschen abgesehen seyn müsse.*

Die Moral und Rechtslehre können beyde nur *die einen und nämlichen Handlungen* lehren; nur geben beyde Lehren die nämlichen Handlungen aus zwey verschiedenen Gesichtspunkten an. Die Moral läſst nämlich eine Handlung von Seiten ihres Verpflichtungsgrundes; die Rechtslehre aber von Seiten ihres Berechtigungsgrundes betrachten. Der Beweis dieser Behauptung ist aus der Natur des Willens genommen: Iede unsrer Willenshandlungen muſs theils *aus einer Regel*, theils und *zugleich* auch *aus einer Triebfeder* entstehn, sonst ist sie dem Willen geradezu unmöglich. — Ferner, jede unsrer Willenshandlungen soll theils *aus einer*

ner wahren Regel, aus einem Gedanken von einem wahren möglichen Gute oder Uebel, theils und *zugleich auch aus einer wahren Triebfeder*, aus einem Vorgefühl eines wahren möglichen Gutes oder Uebels, entſpringen; *jede ſoll alſo zugleich eine berechtigte Handlung, und eine Pflicht ſeyn.* Es iſt keine einzige Handlung unſers Willens gedenkbar, die kein Gut oder Uebel zum Gegenſtande, folglich auch zu ihrem Grunde hätte; allein es kann auch für uns Menſchen ein Gegenſtand nie als ein Gut oder Uebel erſcheinen, wenn er ſich uns nicht als Grund eines Gefühls zu erkennen gibt. Folglich kann der Gedanke eines wahren Gutes oder Uebels nie anders eine Regel für unſern Willen werden, als dadurch, daſs ſich ein Gefühl des nämlichen Gutes oder Uebels, als Triebfeder, zu ihm geſellt. Eine Handlung kann demnach nie durch einen ſolchen wahren Gedanken eine *berechtigte Handlung* ſeyn, ohne daſs ſie *zugleich* durch das mit jenem Gedanken, ihrem Berechtigungsgrunde, verbundene wahre Gefühl zu einer *nothwendigen wahren* Handlung, d. h. *zur Pflicht* würde, und umgekehrt. Die Moral kann alſo keine einzige Handlung als eine Pflicht angeben,

ben, die die Rechtslehre nicht als eine berechtigte Handlung darſtellen müſste; und umgekehrt kann die Rechtslehre keine Handlung als eine gerechte erweiſen, welche die Moral nicht auch als Pflicht müſste erweiſen können. Hier haben Sie noch einen Grund dieſer Behauptung, m. Fr.! damit Sie in aller Rükſicht mit dieſem Verhältniſſe zu Rande kommen: der menſchliche Wille kann nur überall ein einziges vollendetes Gut zum Gegenſtande *aller* ſeiner Handlungen haben. Dieſes einzige vollendete Gut muſs *alle* ſeine Handlungen *begründen*; der Gedanke an daſſelbe iſt ihm die unveränderliche Regel, oder das *Geſez aller* ſeiner Handlungen, und das *Hoffnungsgefühl deſſelben* iſt ihm der *Verpflichtungsgrund* zu *allen* ſeinen Handlungen. Er *ſoll* und *darf* nichts vornehmen, was der Gedanke an dieſes ſein vollendetes Gut nicht *berechtigte*, und wozu ihn nicht das Vorgefühl deſſelben zugleich nöthigte und *verpflichtete*. Die Moral nur muſs den Menſchen belehren, zu welcher Totalſumme von Handlungen jener ſein *einziger* höchſter Zwek einen *Verpflichtungsgrund* enthält; und die Rechtslehre, zu welcher nämlichen Totalſumme von Handlungen er *Berechti-*

gungsgrund ist. Kurz, der Menfch kann überall nur *einen* Endzwek haben, und diefer kann ihn nur zu *einerley* Handlungen theils *berechtigen*, theils *verpflichten*. — So müffen alfo, man mag es angreifen wo und wie man will, Moral und Rechtslehre mit einander parallel gehen; fie müffen auf einander hinweifen, und können, ohne eine mit der andern zu vernichten, von einander nicht getrennt, gefchweige denn einander entgegen gefezt (ich fage nicht, *gegen über geftellt*) werden. Es bleibt alfo ewig wahr: *was dem Menfchen nicht Pflicht feyn kann, das kann ihm auch nicht recht und befugt feyn*; und umgekehrt. — Erlauben Sie mir noch die Bemerkung beyzufügen: dafs fich wohl keine fchlimmere Verfügung im Reiche der Wiffenfchaften denken läfst, als die Trennung der Moral von der Rechtslehre, oder fogar ihre Entgegenfezung. Nur die Abfonderung der Religion von der Moral, die mit jener Trennung fehr viel Aehnlichkeit hat, dürfte ihr, der gleich fchlimmen Folgen halber, an die Seite gefezt werden können. —

Auf welchem Wege läfst fich alfo wohl eine gültige Rechtslehre zu Stande bringen? Auf dem näm-

nämlichen, l. Fr.!! auf welchem Sie eine wahre Moral begründen müſſen. Sie müſſen nämlich erweiſen: das ſind dem Menſchen *wahre* Güter und Uebel; denn die Gedanken an ſolche Güter und Uebel ſind des Menſchen wahre Regeln oder Rechte. Sie müſſen erweiſen: in dieſer nahmhaften Anzahl ſind alle ſeine abſoluten Güter angegeben; damit er dasjenige, was ihm nur dienliches mittelbares Gut, ich will ſagen, was zu ſeinen abſoluten Gütern Mittel und Bedingung ſeyn kann, aus dieſen abſoluten Gütern erprüfen kann.

Wie wird Ihnen aber *dieſer* Beweis möglich ſeyn? Erinnern Sie ſich aus unſern vorigen Unterhandlungen: daſs *Güter* nichts anders, als *Gründe angenehmer Gefühle* ſeyn können; ſo haben Sie die ſichre Antwort auf die Frage: wie der *Beweis wahrer Güter* möglich ſey? gefunden. Dadurch nämlich, daſs die Natur unſrer Gefühlkraft zergliedert wird, oder welches einerley ſagt, daſs die Geſeze dieſer Kraft pünktlich auseinander geſezt werden. Denn dieſe Geſeze ſind eben nichts anders, als *die abſoluten Gründe aller unſrer Gefühle*, folglich die Angaben der *abſoluten Güter des Menſchen.* — Das wäre denn der Zuſammen-

 hang

hang der Rechtslehre mit der Gefühllehre im allgemeinen. In ihm werden Sie aber auch zugleich den Aufschlufs über das wichtige Problem finden: woher es komme, dafs man nach allen den grossen Arbeiten, deutscher Köpfe besonders, noch so wenig über die eigentliche Natur der Rechtslehre und Gesezgebung einig sey? dafs man noch immer die Rechtslehre mit der Moral im Widerspruche finde, und das Verhältnifs zwischen beyden noch bis auf den heutigen Tag nicht im Stande gewesen ist auszugleichen? — Wäre man gleich anfänglich auf die Natur des Willens zurükgegangen; hätte man daraus jene zweyerley Bedingungen des Handelns, ich meyne Regeln und Triebfedern, und dasjenige, was dem Willen Regel und Triebfeder seyn kann, nämlich Gedanken und Vorgefühle wahrer Güter und Uebel richtig gefafst und festgesezt; so hätten die Bemühungen so vieler würdigen Männer unmöglich fehlschlagen können; die Untersuchungen über alle diese Punkte würden sicherlich nun abgeschlossen, und die Resultate derselben als ewige Wahrheiten in das Archiv der Menschheit gelegt worden seyn. —

Herr Kant läſst die Rechtslehre von dem Grundſaze ausgehen: "Ieder Menſch iſt ſich ſelbſt ſein eigner Zwek, als ſolcher muſs er behandelt werden." — Ich bin nicht in Abrede, daſs wir auf dem vorhin vorgezeichneten Wege auf den nämlichen Grundſaz kommen werden. Allein ich meyne, der würdige Mann habe jenen Grundſaz, der ein blos abgeleiteter Grundſaz iſt, nur hingeſtellt, aber nicht erwieſen. Der Beweis deſſelben beruht nämlich auf folgenden Punkten: Soll der menſchliche Wille handeln; ſo bedarf er *bewuſte Regeln*. Dieſe Regeln können ihm nur *Gedanken*, und zwar *Gedanken möglicher Güter oder Uebel* ſeyn; denn ſie müſſen, wenn ſie Handlungen erzielen ſollen, Gefühle, als Triebfedern, zu ſich nehmen; folglich müſſen ihre Gegenſtände *Gründe von Gefühlen*, d. h. Güter oder Uebel, ſeyn. Dieſe Güter und Uebel mit ihren Gefühlen ſind *die Zweke* des Willens. Ob nun der Menſch bey ſeinem Handeln ſein eigner Zwek ſey? iſt einerley mit der Frage: ob er ſich ſelbſt ſein Gut und Uebel ſey, und ſeiner Natur zufolge ſeyn müſſe? und dieſe Frage iſt wieder gleichlautend mit der: ob der Menſch Selbſtgrund ſeiner Gefühle ſey? Iſt er ſich wirklich ab-

 ſolu-

soluter Grund aller seiner Gefühle; so ist er sich selbst sein absolutes Gut und Uebel: ist er sich dieses; so ist er sich sein absoluter Zwek und Grund bey allen seinen Handlungen. — Es ist also einleuchtend, dass, da Herr Kant, ohne vorher eine Theorie des menschlichen Gefühlvermögens geliefert zu haben, mit der Gesezgebung anfängt, sein aufgestellter Grundsaz noch des Beweises bedürftig sey.

Allein, es mangelt der Kantischen Grundlage einer Rechtslehre noch mehr. Es ist nicht genug zu sagen: der Mensch ist sich selbst sein Zwek, folglich auch sein eigner Berechtigungsgrund. Uns muss besonders daran gelegen seyn, zu wissen *einmal*: *was* an ihm *namentlich* sein Zwek — und dann: *was alles* ihm an ihm selbst absoluter Zwek ist? Ich brauche es Ihnen kaum zu wiederhohlen, dass sich diese Fragen in folgende auflösen, einmal: was ist namentlich dem Menschen an ihm selbst sein *absolutes Gut und Uebel*? zweytens: *was alles* ist namentlich ihm an ihm selbst absolut gut und böse? und dass *diese* Fragen wieder mit folgenden einerley sind: *was?* und was *alles* ist *namentlich* an den Menschen *lezter Grund seiner*

Ge-

Gefühle? weil, wie es ſchon mehrmalen erwieſen wurde, Güter und Uebel blos Gründe unſrer Gefühle ſeyn können. Das mannichfaltige nahmhafte Gute an dem Menſchen, alſo ſeine an ihm ſelbſt haftenden namentlichen Zweke, geben erſt die *nahmhaften* und *vollzähligen Regeln*, oder *Rechte* ſeiner Willenshandlungen aus. In Abſicht dieſer nun bleiben Sie bey unſerm Kant in ewiger Ungewiſsheit; weil Ihnen der groſſe Mann dasjenige, was dem Menſchen alles an ſeiner Perſon nahmhaft gut ſeyn kann, aus keiner Gefühllehre darthut; ſondern ſtatt deſſen verſichert, daſs eine Gefühllehre, die ſo etwas leiſten könne, überall unmöglich ſey. Darauf ſtüze ich mich, wenn ich es bezweifle: daſs ſich auf die Kantiſche Grundlage eine feſtgegründete und vollſtändige Rechtslehre jemals erbauen laſſe. —

Man hat ſo lange, und auch noch neuerdings, das Daſein der *Menſchheitsrechte* bezweifelt und beſtritten. Ob man ſich in dieſem Streite wohl ſelbſt verſteht? Mir dünkt, ihr Daſein ſey ſo handgreiflich, daſs eine ernſtliche Läugnung derſelben blos beym Verluſte des geſunden Menſchenverſtandes möglich ſey; *weil das Daſein ſolcher Rechte*

mit dem Daſein unbedingter Willensregeln offenbar ganz in eins zuſammen fällt. Allein wie geſagt, m. Fr.! ich glaube, man verſteht ſich nicht. Die Streiter denken ſich unter Rechten was weiſs ich welche Sonderbarkeiten; und unter der Menſchheit ich weiſs nicht welchen Mann im Monde. Fragen Sie: was iſt ein Recht? ſo gibt man Ihnen eine Menge von Erklärungen, die etwas ganz verſchiedenes ſagen. Eben als wenn ein Recht etwas von ſich ſelbſt verſchiedenes ſeyn, als wenn man alſo mehrere einander ſich ausſchlieſſende Erklärungen von ihm geben könne! Sollte dieſs Verfahren nicht ein lautes Bekenntniſs ſeyn, daſs man noch nicht gewiſs wiſſe, was ein Recht ſey, und nur ſeyn könne? Lieber! worüber ſtreitet man denn? über man weiſs nicht was? Doch ja, folgende Erklärungen eines Rechts werden, glaub' ich, für vorzüglich angenommen: ein Recht iſt eine Befugniſs, eine moraliſche Möglichkeit (*facultas moralis*). Ich weiſs nicht, ob es Ihnen ergeht wie anderen braven Menſchen, welche meynen, die Erklärung ſey dunkler als das Erklärte. Befugniſs, Möglichkeit iſt ein *Verhältniſs*; und unter einem *Rechte* können wir uns *kein Verhältniſs* denken.

Auch glaube ich, unſre Erklärer denken ſich ſelbſt keines darunter; denn ſie ſagen ſelbſt: ein *Recht gebe*, begründe erſt eine *Befugniſs*, es befuge den Willen u. ſ. w. Sie laſſen alſo die Befugniſs aus dem Rechte flieſſen; wie können ſie nun im Ernſte annehmen, die Befugniſs, die aus dem Rechte entſpringt, ſey das Recht ſelbſt? Ein neuer Beleg zu der Wahrheit: wie nöthig es ſey, die Grundbegriffe einer Wiſſenſchaft genau zu beſtimmen, wenn man nicht im Finſtern herumtappen, und Ungereimtheiten herausbringen will. Es ſey aber fern von mir zu behaupten, als habe man noch nirgend und niemals den richtigen Begriff von einem Rechte vor Augen gehabt. Allerdings hatte man ihn hie und da im Auge; aber nur nicht klar, — und wenn auch klar, — wie wenn man ſagte: ein Recht ſey ein Geſez des Willens, ſo faſste man ihn noch nicht deutlich, nämlich daſs es nur ein *Gedanke* von einem möglichen Gute oder Uebel ſey; — und wenn man ihn auch deutlich vor ſich liegen gehabt hätte; ſo war man doch nicht überzeugt, daſs ein Recht nur beſtimmt dieſes und nichts anders ſeyn könne; ſo hielt man ſich — ein ſehr gewöhnlicher Fall! — in ſeinen

Fragen

Fragen und Unterſuchungen nicht feſt an dieſen deutlichen Rechtsbegriff, und legte *nicht ihn ausſchlieſſend* zum Grunde, wenn man fortbauen wollte. Oder ſollten Sie wirklich meynen, daſs man *ihn* ausſchlieſſend zur Grundlage aller Rechtsbeweiſe genommen habe? O! dann hätte man die Läugnung der Menſcheitsrechte und mehr dergleichen für etwas äuſſerſt abgeſchmaktes halten müſſen. Denn, galt ein Recht für nichts anders als für eine *Willensregel*, für einen *Gedanken von einem möglichen Gute oder Uebel*; ſo hätten die Läugner der Menſchheitsrechte dem Menſchen auch geradezu die *natürlichen Moralgeſeze* abläugnen müſſen, die ſie ihm doch zugeſtanden. Wie dieſs folge? Weil nach jener Beſtimmung eines Rechts die Rechte der Menſchheit und die unbedingten Moralgeſeze augenſcheinlich in Eins zuſammen fielen, oder eins und das nämliche waren. Ich ſage: *die Gedanken von dem, was dem Menſchen abſolut und an ſich ſelbſt gut ſeyn kann*, hätte man alsdann wohl *müſſen* ſowohl für abſolute Moralgeſeze, als auch für abſolute Rechte annehmen. Und, daſs es manches gebe, was dem Menſchen unbedingt gut iſt, läugnete man nicht; auch konnte

man

man es nicht läugnen, weil man zugestehen musste, dass mancherley vorhanden sey, was dem Menschen bedingt oder mittelbar gut und böse ist. Dieses Geständniss aber schloss die Annahme, dass es für den Menschen ein unbedingt Gutes gebe, nothwendig in sich; denn ein *Bedingtgutes ohne ein Gut an sich*, zu dem jenes Bedingung und Mittel seyn könnte, ist eine offenbare Ungereimtheit. Solche Folgerungen foderten den Scharfsinn bey weitem nicht, den man auf die Bestreitung der Menschheitsrechte verschwendete. Mangel an Scharfsinn konnte also der Grund jener Läugnung und Bestreitung sicherlich nicht seyn. Auch Mangel an Interesse nicht; denn wer könnte gegen Rechte gleichgültig seyn, wer gerne Verzicht auf sie thun wollen, auf sie, deren Name es schon sagt, dass von *ihrer* Unverleztheit die Möglichkeit unsrer Ganzen Wohlfarth im einzelnen und im ganzen abhänge? — Und was wollen Sie sagen, wenn ich Ihnen erweise: dass man bey jeder gesellschaftlichen Einrichtung, bey der Gesezgebung aller Staaten, bey aller Anordnung, die Geseze in Ausübung zu bringen, stillschweigend das Dasein absoluter Güter, Geseze, und Rechte der Menschen

vor-

vorausseze? Ich sage, stillschweigend. Denn hätte man sie besonders und in ihrem ganzen Werthe ins Auge gefaſst; so würde man ihnen mit mehr Ernste nachgeforscht, und nicht eher gerastet haben, bis man sie bestimmt und mit ihrem ganzen wichtigen Innhalte zur Basis aller gesellschaftlichen Verfassung absichtlich gelegt hätte. Dieser Beweis kann doppelt geführt werden, *einmal* so, daſs man von der Wahrheit ausgeht: man müsse bey aller Regierung menschlicher Gemüther als unbezweifelt voraussezen, es gebe unfehlbare Regierungsgründe derselben, also unfehlbare Gedanken von Gütern und Uebeln, ich meyne solche Gedanken, welche *nothwendig* Hoffnungs- und Furchtgefühle als Triebfedern des Willens der Menschen nach sich ziehen. Zweytens so, daſs man von dem untrüglichen Grundsaze ausgeht: jede Gesellschaft beruhe auf einem Vertrage, und jeder Vertrag auf einem *gemeinschaftlichen* Zweke der vertragschlieſſenden Personen, folglich auch auf einem *gemeinschaftlichen Gute* derselben. Dieses Gut, ihr gemeinschaftlicher Zwek, könne aber den Mitgliedern entweder ein absolutes, oder ein bedingtes Gut seyn. Sey es geradezu ein unbedingtes Gut; so

ſo folge, was erwieſen werde ſolle. Sey aber ihr Zwek ein bedingtes Gut; ſo müſsten die Vertragſchlieſſenden in der Annahme und Beurteilung dieſes ihres bedingten Gutes nothwendig auf Etwas, das *ihnen allen abſolut gut* iſt, fuſsen; dieſes abſolut Gute ſey dann immer das eigentliche Fundament ihres Vertrags, und dieſer könne nur ſo lange halten, ſo lange dieſes Fundament nicht breche, d. h. ſo lange ſie das abſolut Gute, wozu ſie ihren Geſellſchaftszwek als ein Mittel annahmen, nicht für falſch anſehen. — Sollte dieſer Beweis, ſo im allgemeinen geführt, für Sie, wie ich doch nicht glaube, noch keine volle Ueberzeugungskraft haben; ſo bin ich erbötig, Ihnen das nämliche Schluſsurteil aus den beſondern und einzelnen Schritten, die man in bürgerlicher Geſellſchaft thut, in formgerechten Schlüſſen darzuthun. Für diejenigen, denen es an einem beſtimmten deutlichen Begriffe von einem Rechte mangelt, dürfte er freylich keine Beweiskraft haben; ich meyne für diejenigen nicht, die ſich unter einem Menſchheitsrechte noch kein Moralgeſez, alſo keinen Gedanken von einem abſoluten Gute, als einem Endzweke, nach dem ſich der menſchliche Wille in

allem

allem ſeinen Beſtreben zu richten hat, denken. Aber das war es eben, was ich oben behauptete: daſs man auf keinen deutlichen bewährten Begriff von einem Rechte baue, wenn man das Daſein der Menſchheitsrechte läugne oder beſtreite.

Vielleicht iſt es aber nicht blos der Begriff eines Rechts, den ſolche Läugner hätten vorher entwikeln müſſen, um auch zu wiſſen, was ſie läugnen und beſtreiten. Es iſt wahrſcheinlich genug, daſs ſie auch den Begriff der *Menſchheit* noch nicht ſo gefaſst haben, wie er durch ſeinen Gegenſtand beſtimmt iſt. — *Menſchheit* und *Menſchlichkeit* ſind nämlich zwey Ausdrüke, davon jener das einer Perſon unveränderlich Eigne, das Charakteriſtiſche, womit ſie urſprünglich begabt iſt, mit einem Worte die *Natur*, das *Weſentliche* einer Perſon bezeichnet. Dieſer aber, der Ausdruk *Menſchlichkeit*, deutet den Begriff von allen dem an, was einer Perſon zufällig und bedingt eigen iſt. Zur Menſchheit iſt alſo die Erkenntniſs-, Gefühl-, und Willensnatur, und die urſprüngliche unveränderliche Art ihres Zuſammenhangs in einer Perſon zu rechnen. Zur Menſchlichkeit aber gehören die Bedingungen, unter welchen ſich dieſe

Kräfte

Kräfte und ihre Naturen äuſſern, und beſtimmt äuſſern können, alſo vorzüglich die Bedingungen ſolcher Aeuſſerung, die in dem menſchlichen Körper liegen. Ferner gehören dahin die Einſchränkungen jener perſönlichen Kräfte durch die zufälligen Bedingungen ihrer Thätigkeit. — Beydes nun, ſowohl dasjenige, was man mit dem Ausdruke *Menſchheit*, als auch jenes, was man mit dem Worte *Menſchlichkeit* bezeichnet, iſt bey jedem Menſchen unläugbar anzutreffen. Iſt man mit dieſen *Ausdrüken* und ihrer *Bezeichnung* nicht zufrieden; ſo verwechſle man ſie, oder man wähle andre; nur erkläre man ſich. Der Sprachgebrauch hat ſie faſt durchgängig ſo beſtimmt, wie es eben angegeben wurde. Darauf ſtüzten ſich diejenigen, die von Rechten der Menſchheit ſprachen. Ihnen ſollten ſie alſo ſolche Rechte ſeyn, die aus den weſentlichen Eigenheiten einer Perſon flieſſen; ſolche, die die nun einmal gegebene *Natur* einer Perſon diktirt; ſolche natürliche Geſeze, ſolche Gedanken von abſoluten Gütern, mit welchen die Natur einer Perſon von ſich ſelbſt, und aus eigner urſprünglicher Vollmacht zu erkennen gibt; das nur iſt dir *recht*, nur das *darfſt* du thun, was

diese Güter, die ich dir unveränderlich zum Endzweke deines Wollens vorsezen *muss*, weil ich einmal diese und keine andre Natur bin, dir *erreichbar* macht; nur das kann und soll dir *befugt* seyn, wozu du diese von mir aufgestellten Geseze, Güter, und Endzweke als Berechtigungsgründe, kurz als Rechte anführen kannst. — Diess, m. Fr! ist der bestimmte Begriff von den Menschheitsrechten. Wer sie läugnen will, der hat es mit der Natur einer Person, also auch mit sich selbst zu thun; wer sie bestreiten will, muss diese persönliche Natur als Bewährungsgrund seiner Läugnung anführen, *sie* muss er für seine Meynung streiten und beweisen lassen, *sie* muss er also aus einander sezen und pünktlich darlegen, und die Nichtigkeit der Naturrechte logisch daraus ableiten. Kann er das nicht; so ficht er mit der Luft. — Daraus sehen Sie zugleich, wie ungereimt es ist, wenn man in der Läugnung solcher Rechte und im Streite über sie seine Zuflucht zur *Geschichte* des Ursprungs der Gesellschaft, zur Geschichte der Rechtsmeynungen seiner Vorfahren, und zu *alten Verträgen* seine Zuflucht nehmen will. Wie in aller Welt soll von daher erwiesen werden, was die

Natur

Natur einer Perſon iſt? ob ſie ihre eignen Geſeze und Rechte in ſich ſchlieſst oder nicht? Wie kann aus dem, was Menſchen ehemals für ihre befugenden Endzweke *hielten*, dargethan werden, was ſie ihrer Natur gemäs dafür hätten annehmen *ſollen*? Man zerreiſst alte Verträge, man ſucht ſie zu verbeſſern, man miſsbilligt manches, was ehedem für ein heiliges Recht gehalten wurde; man bekommt dadurch, daſs die Geſchichte manche Rechtsthorheiten liefre, — und doch ſoll dieſe Geſchichte, gleich als wäre *ſie* die weiſe Natur, untrügliche Schiedsrichterin in Rechtsfragen ſeyn! und doch ſoll die bloſe Erzählerin als ſolche zu einer weiſen Regentin erhoben werden! Laſſen ſich nicht mit gleichem Rechte unſre Ammen, die uns unſre jugendlichen Rechtshändel und unſre kindiſchen Entſcheidungen derſelben vorerzehlen, für unſre weiſen Lehrerinnen von Recht und Unrecht annehmen? — Wohl iſt es alſo wahr, l. Fr.! es iſt keine Ungereimtheit zu groſs, daſs ſie nicht ihre Verfechter hätte finden ſollen. — Man bedarf Rechtsgrundſäze, nach welchen das, was geſchieht und geſchehen iſt, beurteilt werden ſoll, in der *Erfahrung*. Einen offenbarern Zirkel wie dieſen

 gibt

gibt es schwerlich. — Wir haben eine lange Reihe rechtlicher Einrichtungen, Verträge, und Konklusionen in der Geschichte vor uns liegen; bey welchen sollen wir denn stehen bleiben? Welche sind es denn, die das Gepräge der Wahrheit und Gerechtigkeit an der Stirne tragen? die leztern, die erstern, die mittlern in der Reihe? Was verbürgt uns die Gerechtigkeit der einen oder der andern? Etwa das, daſs die einen von den andern noch nicht verdrängt worden sind? oder das, daſs Sie, oder ein Zweyter, oder ein Dritter sie gern aufrecht erhalten möchte? Lieber! soll denn der Mensch seine heiligste Angelegenheit, ich meyne seine Gerechtigkeit, wie einen Ball ewig vom Zufalle, von Meynungen und Einfällen herumtreiben lassen? — Doch genug von dieser Ungereimtheit! sie gehört, glaub' ich, ohnehin nur in jene Zeit, wo die Erfahrung und Meynung alles, die Natur aber nichts galt; diese Zeit ist aber nun, wie mich däucht, zur Ehre der Menschenvernunft vorüber.

Gibt es also Menschheitsrechte? Gibt es absolute, unveränderliche, allgemeingültige, unveräusserliche Rechte, oder eigentliche *Rechtsgrundsäze?*

ſäze? Es *muſs* wohl dergleichen geben, weil jedes Ding ſeine Anfangsgründe, ſeine Elemente hat, warum nicht auch die Rechtslehre? Iede Wiſſenſchaft keimt aus der *Natur* der Dinge; warum nicht auch die Wiſſenſchaft der Rechte? daſs dieſe aus der Natur hervorgeſucht werden *müſſe*, können Sie alſo, ich wiederhohle es noch einmal, daraus erſehen: Rechte des Menſchen *können* nichts anders, als *Regierungsgründe* ſeines Willens, ich will ſagen *Regeln* und *Geſeze* deſſelben ſeyn, Geſeze, denen Willenshandlungen angemeſſen, gerecht, oder angefügt ſeyn können. Dergleichen Regeln aber können nur *Gedanken* von möglichen Gütern und Uebeln des Menſchen ſeyn. Und ſolcherley Gedanken ſind blos *die*, mit denen ſich der Menſch Gegenſtände *als Gründe angenehmer* oder *unangenehmer Gefühle* denkt. — Gibt es nun wohl Verſchiedenes, was dem Menſchen *abſoluter*, *unbedingter Grund angenehmer* und *unangenehmer* Gefühle iſt? Gedanken von *ſolchen* Gründen ſind, wie geſagt, die *Geſeze* der menſchlichen Willenshandlungen, d. h. *ſie* ſind die *unveränderlichen*, *unbedingten* Regierungsgründe unſers Willens, die ewigen Gründe, die das

 Han-

Handeln unſers Willens gleichſam zurecht richten und gerecht machen, kurz, *ſie* ſind die *abſoluten Berechtigungsgründe*, die *Rechte der Menſchheit*, welche, in Urteile abgefaſst, die eigentlichen *Rechtsprincipien*, oder erſten Rechtsgrundſäze ausmachen. Dieſs flieſst, wie es ſchon oben gezeigt wurde, aus dem einzig gültigen Begriffe eines Rechts überhaupt.

Wo werden wir alſo von dem Begriffe und von der Natur der Menſchheitsrechte hingewieſen, wenn wir das *Daſein* oder *Nichtdaſein*, den *Innhalt*, und die *vollſtändige Anzahl derſelben* auf eine ſichre und vernünftige Weiſe in Unterſuchung nehmen wollen? Offenbar wieder zu einer *gründlichen und vollſtändigen Zergliederung und Darſtellung der Geſeze unſrer Gefühlkraſt*. Was iſt es, welches für dieſe unſre Gefühlkraft *unausbleiblich* und *unmittelbar ein Erzeugungsgrund angenehmen oder unangenehmen Gefühls*; folglich ein *abſolutes Gut oder Uebel*; demnach ein *Endzwek*, *ein Geſez*, alſo auch *ein abſoluter Berechtigungsgrund*, oder ein *unbedingtes Recht* *) unſers Willens

*) Alles Ausdrüke für eine und die nämliche Sache, ſie nur in verſchiedenen Beziehungen betrachtet, vergl. den 7ten Brief.

lens ist? liegt etwa jeder lezte Erwekungsgrund der Gefühle in der ursprünglichen Eigenthümlichkeit einer Person, d. h. in der Menschheit? oder liegt er ausser derselben? Diess, l. Fr! sind die Aufgaben, zu deren Auflösung wir uns anschiken, die wir zur Zufriedenheit der Vernunft aufgelöst haben müssen, bevor wir zur Erbauung einer vollgültigen und bewährten Rechtslehre schreiten wollen; ehe wir mit Wahrheit behaupten können, wir hätten diese Lehre auf unumstössliche Grundsäze zurükgebracht. — Finden wir, dass die absoluten Gefühlgründe in der Menschheit gegeben sind, dass sie mit zu dem ursprünglichen, wesentlichen und unveränderlichen Charakter einer Person, kurz zu *ihrer Natur* gehören; nun so haben wir unläugbar Menschheitsrechte gefunden. Treffen wir sie aber in dieser Natur oder Menschheit nicht an; sollten wir vielleicht das absolut Gute eines Menschen ausser dem wesentlichen Charakter seiner Person, vielleicht in dem Fluſse und stetem Wogen der äussern Dinge, die ihn umgeben, finden, — welches der Genius der Menschheit verhüte! — dann, ja dann wollen wir den Läugnern der Menschheitsrechte friedliche Hände bie-

ten. Aber alsdann wartet auch das traurige Schikſal auf uns, wegen den Rechtsangelegenheiten der Menſchen ewig im Lande der Einbildungen und Träume herum irren zu müſſen, und auf immer vergebens nach gültigen feſten Rechtsgrundſäzen, gleich dem durſtigen Tantalus nach einem Labetrunke, zu haſchen. Alsdann können wir Niemanden von unſern, wie wir etwa meynen gerechten, Anſprüchen überzeugen; weil wir, um ihnen Reſpekt zu verſchaffen, keine *allgemeingültigen* Rechtsgrundſäze, an die ſich Iedermann gebunden ſehen und fühlen muſste, zu Hülfe rufen, weil wir die Natur und Menſchheit andrer nicht in Bewegung ſezen können, indem *ſie* keine Gerechtigkeit unſrer Anſprüche kennen würde. Alsdann müſsten wir uns mit Gift und Dolchen waffnen, wenn wir uns die Befugniſſe, die *wir* für gut finden, gegen die Raubbegier unſrer Nebenmenſchen erhalten wollten. —

Vielleicht kamen Sie ſchon unaufgerufen zu der Bemerkung: daſs die Frage nach den *Menſchheitsrechten* mit der Frage nach unſrer *Willensfreyheit* in eine zuſammen falle. Kann der Menſch *von ſich ſelbſt aus* handeln? Sind ihm ſchon in ſeinen

nen wesentlichen Eigenheiten die *Geseze seines Handelns* gegeben? Diese Fragen sagen, wie Sie sich aus meinem vierten Briefe erinnern werden, eins und das nämliche. Und die Frage nach den Menschheitsrechten? Sie lautet so: Finden sich in dem wesentlichen Charakter einer Person absolute, an sich selbst gültige Berechtigungsgründe aller ihrer Handlungen? Dergleichen Berechtigungsgründe können aber nur bewuste absolute Gründe seyn, nach welchen sich die *Arten* unsers Wollens *richten* und *fügen*; und *Willensgeseze* sind bewuste Gründe, durch die unserm Willen die Arten seiner Handlungen bestimmt und festgesezt werden; also ganz das nämliche, was die absoluten Rechte seyn müssen. Nur der einzige Unterschied herrscht zwischen jenen zwey Fragen: daſs die Frage nach der Freyheit des Willens noch mehr enthält, als die nach den Menschheitsrechten; jene verlangt nämlich auch zu wissen, ob der Mensch in der wesentlichen Einrichtung seiner Person eigenthümliche *Triebfedern* vorfinde? Die Frage nach den Menschheitsrechten überhaupt läſst aber dieſs bey Seite liegen. — Aber genug von dieser wichtigen Materie! Sie werden ohnehin schon über Wieder-

hohlungen klagen. Aber, l. Fr.! es hieng nicht von mir ab, ſie zu vermeiden; denn ich habe die Natur des Menſchen, welche unſre Angelegenheiten ſo verkettet, und an einige wenige Fäden geknüpft hat, nicht geſchaffen; ich muſs ihr wohl folgen, wenn ſie mich bey dieſer, ſo wie bey jener Frage auf die nämliche Quelle zurükführt. Bedenken Sie, ob Sie mir, ſtatt der Klage, nicht vielmehr Dank wiſſen ſollten, daſs ich Ihnen ſchon ſo viele Belege zu dem tröſtlichen und erfreulichen Grundſaze gegeben habe: daſs die Natur bey ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit doch auch zugleich ſchlicht und einfach ſey? Allein des Dankes entlaſſe ich Sie gern, wenn nur Sie ſich es danken, daſs Sie mir in meinen Betrachtungen mit der ruhigen gleichen Aufmerkſamkeit, die ſie fodern, gefolgt ſind. — Inzwiſchen denken Sie nicht, daſs ich hiemit ſchon ſchlieſſen wolle. Es ſind der rechtlichen Materien noch ſehr viele, in die ich Sie hineinführen möchte, und es wohl werth ſind, daſs ſie in Ordnung gebracht werden; allein ich merke, Sie würden wahrhaft ermüdet werden, wenn ich Sie über die vielen Berge und Klippen, durch die mannichfaltigen verwachſenen Geſträuche und

Dornen hindurchführen, und die verschiedenen Gegenden des Bodens, worauf wir stehn, mit Ihnen untersuchen wollte. Ich bitte Sie deswegen, mir nur noch einige Schritte zu folgen; besonders möchte ich noch die Gebiete, in die man dieses Land eingetheilt hat, mit Ihnen in Augenschein nehmen.

Die mehrsten von denen, die das Land der Rechtswissenschaft besucht und bebaut haben, sind darinnen übereingekommen, es in zwey Hauptgebiete einzutheilen. Das eine nennen sie das der *äussern*, *vollkommnen*, oder *Zwangs-Rechte*; das andre aber das Gebiet der *innern, unvollkommnen*, oder *Billigkeits-Rechte*. Ienes, das Gebiet der Zwangsrechte, theilen sie wieder in das Departement der *natürlichen Zwangsrechte*, *Naturrecht* genannt, und in das Departement der *positiven Zwangsrechte* ab. Sie haben hierauf verordnet, daſs aus einem Gebiete in das andre keine Ein- und Ausfuhr erlaubt seyn, und daſs auf die Grenzen derselben streng gehalten werden solle. — Wie ernstlich es mit dieser Verordnung gemeynt sey, können Sie aus der strengen Censur, die ohnlängst mein Versuch einer Rechtslehre erfahren muſste, abnehmen. Alle meine Sorgfalt und Anstren-

gung

gung, etwas bestimmtes und festbegründetes zu liefern, war dahin, und kaum dankenswerth, weil ich diese Verordnung für ungültig erklären musste. Ich glaubte freylich von gerechten Männern erwarten zu dürfen, dass sie die Gründe meiner Erklärung, so wie es wohl ihre Gerechtigkeitsliebe erfodert hätte, pünktlich abwägen würden; allein — *quandoque etiam dormitat bonus* — *Iustinianus*. Vielleicht aber verstanden wir uns auch nicht hinlänglich; in diesem Falle muss ich mich wohl etwas mehr erklären.

Es sey dahin gestellt, m. Fr.! ob die verdienten Männer, die jene Arten der Rechte klassificirt und angenommen haben, im Stande sind, bestimmte Begriffe von denselben anzugeben, und eine reelle nicht blos mit Worten bezeichnete, Grenzlinie zwischen ihnen zu ziehen. Wir dürften, glaube ich, Ursachen genug finden, daran zu zweifeln. Oder meynen Sie nicht? so lassen Sie uns einige Augenblike nachsehen! Das Naturrecht soll der Innbegriff der *äussern*, *vollkommnen Rechte und Pflichten* seyn. Aber was sind äussre Rechte? "Solche, wo, wenn einer ein Recht, ein andrer, eine Pflicht, und wo, wenn einer eine Pflicht, ein and-

andrer ein Recht hat?"*) kurz, ſollen es ſolche ſeyn, denen auſſer dem Menſchen, dem ſie zugehören, alſo *bey andern Menſchen* Pflichten gegen über ſtehen? So müſſen *innre Rechte*, der Gegenſaz von jenen, ſolche ſeyn, die auſſer ihrem Innhaber, folglich bey andern Menſchen, *keine Pflichten* entſprechen. Dieſe ſollen nicht in das Naturrecht gehören; ſondern nur jene. —

Iſt nun aber, l. Fr.! auch nur ein einziges Recht eines Menſchen gedenkbar, das *andern* Menſchen keine Pflicht auferlegte? Mögen Sie, von welchem Ihrer Rechte es ſey, zu einer That oder Unterlaſſung berechtigt ſeyn; ſo muſs jeder andre Menſch *die Verpflichtung* auf ſich haben, Ihre berechtigte Handlung oder Unterlaſſung nicht zu hindern und unmöglich zu machen. Nehmen Sie an, Sie hätten ein Recht, deſſen berechtigte Handlungen Ihnen zu hindern, Ihre Nebenmenſchen nicht verpflichtet wären, die ſie alſo Ihnen unmöglich machen *dürften*; ſo wäre Ihr Recht offenbar für Sie eine Null, wenn es andern einfiel, zu thun was ſie dürften, was ſie zu unterlaſſen keine Pflicht hätten

*) S. Schmalzens reines Naturrecht, Königsberg, 1792. S. 24.

ten, nämlich die Ausübung Ihres Rechts zu hindern. — *Iedes* unſrer Rechte *muſs* alſo, ſeiner Natur nach, ein *äuſsres Recht*, nach obiger Erklärung deſſelben, ſeyn; es gibt folglich kein einziges, das als ein bloſes innres Recht angeſehen werden könnte; demnach fällt auch jener Unterſchied zwiſchen innern und äuſſern Rechten weg, und das Naturrecht kann nicht auf äuſsre Rechte *eingeſchränkt* ſeyn, weil *alle Rechte äuſsre Rechte*, in obigem beliebten Sinne, ſind.

Das Naturrecht ſoll ferner nur *vollkommne* Rechte lehren. Was ſind nun aber *vollkommne* Rechte? "Solche, ſagt Herr Schmalz S. 25., welche nie eine Ausnahme leiden, und durch keine Kolliſion gehoben werden." Ich wünſche recht ſehnlich, l. Fr.! daſs man einmal aufhören möge, von Ausnahmen und wahren Kolliſionen unſrer Rechte und Pflichten zu reden. Mich däucht, es ſey handgreiflich, daſs der Gedanke von einer Ausnahme und vom Widerſtreite der Rechte und Pflichten nur da ſtatt finden könne, wo die Geſezgebung unbeſtimmt und ungeordnet iſt; daſs eine Ausnahme von einer Regel immer nur beweiſe, die Regel ſey allgemeiner abgefaſst worden, als es erweis-

weislich ist, oder man habe sie auf Fälle angewandt, auf die sie nicht angewandt werden darf. Bestimmte Geseze von wahren Rechten und Pflichten dürfen, meinem Erachten nach, nie eine Ausnahme, nie eine wahre Kollision oder einen wahren Widerstreit unter sich zulassen; sie mögen nun äussere oder innre, positive oder negative Rechte und Pflichten gebieten. Es ist mir deswegen äusserst auffallend, wenn ein Mann, welcher weiss, was eine *Wissenschaft* sagen will, der weiss, dass in ihr kein Theil, welcher geradezu oder auch nur in seinen Folgen einen Widerspruch mit andern hervorbringt, aufgenommen werden könne, sagen kann: diese und diese Wissenschaft ist eine solche, welche Sachen abhandelt, die in keinen Widerstreit miteinander kommen können; eine solche, in welcher das vorhergehende nicht wieder durch das folgende eingeschränkt werden darf. Und eben diess und nichts weniger ist es, l. Fr! wenn gesagt wird: das Naturrecht ist eine solche Wissenschaft, in welcher Geseze und Regeln vorgetragen werden sollen, die in einer wissenschaftlichen oder systematischen Verbindung untereinander stehen, die keine Einschränkung durch einander,

keinen Widerſtreit, weder an ſich noch in ihren Folgen, weiter zulaſſen; d. h. die Wiſſenſchaft des Naturrechts iſt eine *wahre Wiſſenſchaft der Rechte* und der mit ihnen verknüpften Pflichten. Aus dieſer Zergliederung und Angabe des Naturrechts bemüht man ſich alſo vergebens, ein eignes Unterſcheidungszeichen deſſelben von einer vorgeblichen andern Rechtslehre, die nicht Naturrecht ſeyn ſoll, die aber doch auch natürliche Rechte lehrt, heraus zu finden; denn, ich wiederhohle es, jene Erklärung: das Naturrecht iſt die Wiſſenſchaft der vollkommnen Rechte, ſagt, wenn man die gegebene Erklärung der vollkommnen Rechte dazu nimmt, nichts mehr noch weniger als: es iſt eine *Wiſſenſchaft* der Rechte. — Wollte man dagegen ſagen! daſs zwar die Geſeze nicht im Widerſtreite ſeyen; wohl aber die Handlungen, auf die ſie angewandt werden ſollen; ſo ſcheint mir das etwas und nichts geſagt. Es fragt ſich nicht, ob Handlungen in einen Widerſtreit mit einander kommen können? ſondern, ob *gerechte* Handlungen, ob *wahre* Pflichten dem Widerſtreite unterworfen ſind? Gerechte Handlungen und Pflichten ſind das, was ſie ſind, durch ihre Geſeze, von denen ſie

abſtammen; ſind ſie alſo im Widerſtreite, ſo ſind es auch ihre Geſeze, als ihre Gründe. Es iſt folglich ganz einerley, ob ich ſage: dieſe Lehre ſoll die Geſeze der gerechten Handlungen, die in keinen Widerſtreit mit einander kommen, vortragen, oder, ſie ſoll eine ſyſtematiſche, ſich in ihren Geſezen nicht ſelbſt widerſprechende Lehre der Geſeze ſeyn.

Vielleicht finden wir aber das verlangte Unterſcheidungszeichen des Naturrechts von einer andern Rechtslehre in einer andern Behauptung, in dieſer nämlich: daſs die Rechte und Pflichten des Naturrechts *nur negativ* ſeyn dürften; daſs eben *das Negative* derſelben jene *Vollkommenheit*, d. h. den Mangel aller Ausnahme und alles Widerſpruchs zur Folge habe. "Denn, ſagt Herr Schmalz S. 24., die vollkommnen Rechte beſtimmt der Grundſaz: behandle die Menſchheit *nie* als bloſes Mittel! die unvollkommnen aber der: behandle ſie jederzeit als Zwek!" — Die vollkommnen Rechte, die allein in das Naturrecht gehören ſollen, ſind alſo keine andern, als *negative* Rechte, d. h. "ſolche, welche auf Unterlaſſung gehen (S. 23.)". Unter dieſen negativen Rechten, unter Rechten,

die auf Unterlaſſung gehen, können aber bald ſolche verſtanden werden, die mich berechtigen, *ſelbſt* etwas in Hinſicht auf andre Menſchen *zu unterlaſſen*, weil ſie ein Recht haben, dieſe Unterlaſſung von mir zu fodern; — bald ſolche, die mich berechtigen, *von andern* zu verlangen, daſs *ſie* etwas in Hinſicht meiner und meines Rechts *unterlaſſen* ſollen. Im beyderley Verſtande kann ein negatives Recht denjenigen, dem es zugehört, berechtigen, etwas *zu thun;* es kann folglich ein poſitives Recht in Rükſicht auf ihn, und ein negatives in Rükſicht auf andre ſeyn. Denn, wenn *ein andrer* das Recht hat, von mir zu fodern, daſs *ich* etwas *unterlaſſen* ſoll; ſo kann das nämliche ihn ſelbſt zu *Handlungen* befugen, folglich ein poſitives in Hinſicht auf ihn, und ein negatives in Hinſicht auf mich ſeyn. Eben ſo, wenn *ich* ein Recht habe, etwas in Hinſicht auf andre zu *unterlaſſen*, weil ſie das nämliche Recht haben, dieſe Unterlaſſung von mir zu fodern; ſo kann dieſes Recht, welches *mich* berechtigt, etwas gegen ſie *zu unterlaſſen*, andre befugen, für ſich etwas *zu thun.* — Es fragt ſich alſo: in welcher Rükſicht ſollen diejenigen Rechte, die das Naturrecht befaſ-

faſſen ſoll, *negative Rechte* ſeyn? In Rükſicht auf *die Innhaber derſelben*? Sollen es alſo ſolche ſeyn, die den *Rechtsbeſizer* berechtigen, etwas für ſich und in Hinſicht auf ſeinen eignen Zwek zu unterlaſſen? Schwerlich. Denn wir finden in jedem Naturrechte auch ſolche, ja faſt lauter ſolche Rechte angegeben, die ihren Innhaber *zu Handlungen* befugen, die folglich nach obiger Erklärung *poſitive* Rechte ſind; und dann ſollen ja im Naturrechte zugleich nur *äuſsre* Rechte, folglich ſolche, die in Beziehung auf andrer Menſchen Willen, nicht blos auf den Willen des Rechtsbeſizers ſtehen, vorkommen. — Oder, ſollen die Rechte des Naturrechts in *Rükſicht auf andre negative* ſeyn? Dieſs wäre in zweyerley Beziehungen möglich. Einmal, wenn wir annehmen, andre haben ein Recht der Unterlaſſung gegen einen dritten; weil dieſer ein Recht hat, von ihnen dieſe Unterlaſſung zu verlangen. In dieſem Falle iſt jener andern ihr *negatives Recht aus der Verpflichtung entſprungen*, die ihnen das Recht des dritten auferlegt hat. Um ſolche negative Rechte zu finden und zu beurteilen, müſſen wir nothwendig die Rechte des dritten zu Hülfe nehmen, auf die ſich jene beziehen, und aus de-

 nen

nen ſie ihren Urſprung nehmen. Z. B. Kajus hat das Recht, aber auch zugleich die Pflicht, etwas in Hinſicht auf den Titius zu unterlaſſen; weil dieſer Titius *ein Recht* hat, dieſe Unterlaſſung von ihm zu fodern. Aus dieſem Rechte des Titius, aus der Gültigkeit und Wahrheit deſſelben muſs, ſage ich, jenes negative Recht des Kajus beurteilt werden. Und nun ſagen Sie ſelbſt: kann das Recht des Titius, deſſen Folge das negative Recht des Kajus iſt, nicht ein *poſitives*, Handlungen nicht Unterlaſſungen befugendes, Recht ſeyn? Kann die Norm nicht ſo ausfallen: Titius hat ein *Recht*, *dieſs zu thun*; deswegen hat Kajus das *Recht* (und zugleich die Pflicht), dasjenige *zu unterlaſſen*, was dem Rechte des Titius entgegen ſteht? — Angenommen alſo, das Naturrecht ſolle nur *negative Rechte*, und zwar ſolche, wie das negative Recht des Kajus iſt, vortragen; wäre das je möglich, wenn es nicht, und dieſs vor allen Dingen, die *poſitiven*, bejahenden Rechte, wie jenes des Titius iſt, dieſe poſitiven Rechte, worauf jene negativen des Kajus gegründet ſind, vortrüge, auseinander ſezte, und erwieſe? — Dieſs, l. Fr.! iſt nun der Fall wirklich, wenn es, beym Herrn

Schmalz

Schmalz heiſt: "die vollkommnen Rechte (die das Naturrecht allein vortragen ſoll) beſtimmt der Grundſaz: behandle die Menſchheit *nie* als bloſes Mittel!" Nehmen Sie dazu, daſs dieſe vollkommnen Rechte zugleich *äuſsre* Rechte ſeyn ſollen; ſo haben Sie offenbar folgenden Sinn von dem, was das Naturrecht in ſich faſſen ſoll: es darf nur diejenigen Rechte vortragen, die den Kajus berechtigen, alles *zu unterlaſſen*, wodurch er die Menſchheit des Titius als bloſes Mittel behandeln würde. Sicherlich flieſſen ſolche *Rechte aus den Verpflichtungen*, die dem Kajus von dem Rechte der Menſchheit des Titius auferlegt werden. Sicherlich müſſen und können jene *negativen* Rechte des Kajus nur aus den *poſitiven*, und freylich auch zugleich aus den negativen, Menſchheitsrechten des Titius erkannt, abgeleitet und erwieſen werden. Sicherlich muſs alſo das Naturrecht, ſelbſt nach der Meynung jenes verdienten Mannes, ſich mit dem Erweiſe und der Darſtellung *der poſitiven* zu *Handlungen* befugenden, Rechte der Menſchen beſchäftigen; weil das Naturrecht nur *durch dieſe poſitiven* Rechte jene *negativen*, die man in ihm antreffen will, zu erkennen geben kann: du biſt berech-

tigt (und zugleich verpflichtet), andre Menſchen nie als bloſe Mittel zu behandeln (negatives Recht), weil dieſe andern Menſchen von ſich ſelbſt aus das *Recht* haben, als Zweke für ſich *zu handeln* (poſitives Recht). Das leztre Recht, ſage ich, hat das Naturrecht zu erweiſen, und zu entwikeln; es muſs alſo poſitiv ausfallen, damit es jene Rechte und Pflichten, die ſich auf das poſitive Recht, nämlich als Selbſtzwek handeln zu dürfen, ſtüzen, auffinden und beſtimmen könne. — Mich däucht, m. Fr.! man habe ſeine Behauptung: das Naturrecht ſolle nur negative Rechte in ſich faſſen, ſelbſt nicht ſo ganz verſtanden, wenigſtens ihren Sinn nicht ſo ganz gehörig unterſucht; weil man ſonſt bald würde gefunden haben, daſs ſie ſich ſelbſt widerſtreite und aufhebe: daſs eine Lehre von ſolchen negativen Rechten und Pflichten für ſich allein hinſtellen zu wollen eben ſo viel ſey, als einen Menſchen ohne Kopf leben und handeln laſſen zu wollen. — Und ſolche negative Rechte und Pflichten ſollten vorzugsweiſe *vollkommne* ſeyn? *Dieſe* ſollten in keinen ſcheinbaren Widerſtreit kommen können? Es ſollten ſich keine Fälle denken laſſen, in welchen der Lebenszwek des Kajus ihm ſcheinbar ge-

nug

nug die Pflicht auferlegen, folglich ihm auch das Recht geben könnte, den Titius weil er sich nicht wenn er als Selbstzwek behandelt würde, in die Möglichkeit jenes Menschheitszweks fügen will, blos als Mittel zu behandeln? Ist das Recht und die Pflicht, Iedermann leben zu lassen, dieses negative Recht, noch niemals in Kollision mit andern Rechten und Pflichten gekommen? — Aber wozu eine Widerlegung, wo die Sache so laut spricht! Da diese negativen Rechte, wie wir eben sahen, unzertrennlich mit den positiven zusammen hängen; und da man behauptet, dass die positiven Rechte Ausnahmen und Kollisionen zulassen; so gibt man ja stillschweigend selbst zu, dass die von den positiven, den Kollisionen ausgesezten, Rechten abhängigen negativen Rechte und Pflichten das nämliche Schiksal erfahren können, das man den positiven Rechten weissagt. — Bis daher, l. Fr.! sehen wir uns also noch umsonst nach einem Unterscheidungszeichen des Naturrechts um; es bleibt nach allem diesen die Lehre von den positiven und negativen Rechten überhaupt.

Ich sagte oben: dass die vorgeblichen negativen Rechte des Naturrechts in zweyerley Beziehungen

auf andre Menschen negative heisen könnten. Die eine dieser Beziehungen haben wir eben in Betrachtung gezogen. Die andre wäre folgende: die Rechte, welche in der Naturrechtslehre vorkommen dürfen, sollen solche seyn, die *ihren Innhaber* berechtigen, *von andern Menschen*, nicht von ihm selbst, *Unterlassungen* zu fodern. Ich habe schon bemerkt, dass diese nämlichen Rechte, in Beziehung auf ihren Innhaber, sowohl positive als auch negative Rechte seyn können; dass sie berechtigen können, etwas für seinen Zwek *zu thun*, und auch *zu unterlassen*, und zugleich auch, von *andern* zu fodern, alles *zu unterlassen*, was seiner berechtigten Handlung oder auch Unterlassung zuwider ist. — Meynt man etwa, dass *solche* Rechte nie eine Kollision und Ausnahme, sie in der gewöhnlichen Bedeutung genommen, zulassen, und also *vollkommne* Rechte seyn werden? Kajus hat ein *Recht*, von dem Sempronius zu verlangen; alles zu *unterlassen*, was sein, des Kajus, Leben oder einen andern seiner Handlungszweke in Gefahr sezen, oder wie man sagt, was ihn *beleidigen* könnte. Lassen sich bey dem Sempronius keine Fälle denken, gibt die Geschichte keine solche

Fälle

Fälle an die Hand, wo Sempronius von seinem Lebenszweke her die diesem negativen Rechte des Kajus gerade entgegen stehende Pflicht darthut, nämlich das Leben des Kajus, und seine, von ihm aus betrachtet guten, Zweke nicht zu schonen? — Es ist also nur behauptet, aber im Grunde ganz unerweislich, daſs dergleichen negative Rechte und die vorgeblichen vollkommnen äuſſern Rechte parallel, ich will nicht einmal sagen ausschlieſſend mit einander parallel gehen. — Nicht genug! ist das Recht, von andern zu fodern, daſs sie mit uns einen Vertrag schlieſſen sollen, oder, wenn dieses Recht etwa aus dem Naturrechte verbannt werden sollte, ist jenes Recht, welches ich aus einem onerosen Vertrage erhalte, auch ein solches *negatives* Recht? Es berechtigt mich, von meinem Mitvertragsmanne *Handlungen*, nicht blose Unterlassungen, zu verlangen; warum nimmt man denn überall solche Rechte in das Naturrecht auf? Und gesezt, man wollte eigensinnig genug seyn, dergleichen positive Rechte von der Naturrechtslehre auszuschlieſſen; womit will man denn dieſs sein willkürliches Verfahren nur einigermaſſen beschönigen, ich will nicht sagen, rechtfertigen? Etwa damit,

mit, daſs dergleichen negative Rechte eher und überall in die Augen leuchten, als die poſitiven? Nun freylich, das Recht, von andern zu verlangen, daſs ſie uns nicht durch Sophiſtereyen und andringende Ueberredungen Kopf und Gemüth verwirren, und auf den Weg der Thorheit und des Laſters verführen ſollen, dieſes negative Menſchheitsrecht ſteht mit ſeinem klaren Innhalte Iedermann klärer vor Augen, als jenes poſitive Recht, nämlich zu fodern, daſs ein reicher Geizhals einen Vertrag mit mir eingehen ſolle, durch den ich in den Stand geſezt werde, mir meinen Unterhalt zu erwerben; klärer als jenes poſitive Recht, das ich aus einem ſolchen Vertrage erhalten habe! — Oder ſoll jenes Verfahren etwa damit entſchuldigt werden: weil nur dergleichen *negative* Rechte *Zwangsrechte* ſeyen, und das Naturrecht die Beſtimmung haben ſolle, nur *Zwangsrechte* vorzutragen? Sind denn jene *poſitiven* Rechte, die man aus den Verträgen erhält, keine *Zwangsrechte*? Ich bleibe mit Fleiſs bey dieſen ſtehen, m. Fr.! denn es liegt bey dieſen Rechtslehren noch im Streite, ob die von Verträgen unabhängigen *poſitiven* Rechte, z. B. das Recht, andern wohlzuthun,

das

das Recht von andern Hülfe zu fodern, nicht auch zuweilen zum Zwange befugen? Sind alſo nur negative Rechte Zwangsrechte?

Aber es iſt nun einmal um bloſe *Zwangsrechte* zu thun; *ſie* will man zuſammen geſtellt wiſſen, um kurzweg entſcheiden zu können, wo man mit Prügeln drein ſchlagen dürfe. Aus dieſer Abſicht ſind alle jene Eintheilungen der Rechtslehre gefloſſen. Die Befugniſs zum Zwange ſollte an einem gleichen, leichtfaſslichen Kennzeichen der Geſeze haften; an dieſes, und an den Buchſtaben des Geſezes wollte man alsdann die verſchiedenen Zwangsmittel gebunden haben, damit die Rechtspflege ſein vom dürren Buchſtaben abhänge. Daher verſuchte man, die Berechtigung zum Zwange bald an das *Aeuſsre*, bald an das *Vollkommne*, bald an das *Negative der Rechte*, bald an alle dieſe Kennzeichen zugleich zu knüpfen. Bald werden Sie aus noch mehrerem ſehen, daſs man zur Entſchuldigung jenes Unternehmens nichts, als dieſe vielleicht wohlgemeynte, aber ſchlechterdings unausführbare und äuſſerſt verderbliche Abſicht anführen kann. Denn die Befugniſs zum Zwange hat mit allen dieſen Kennzeichen der Rechte auch

nicht

nicht das mindeſte gemein; ſie flieſst weder aus dem einen, noch aus dem andern. Bevor ich Ihnen dieſs, wie ich mir zutrauen darf, bis zur Evidenz erweiſe, laſſen Sie mich noch eine Meynung, worauf man ſich neuerdings bey jener Eintheilung der Rechtslehre vorzüglich ſtüzt, kürzlich beleuchten.

"Die Rechtslehre zerfällt ganz natürlich, ſagt man, in zwey Theile, wenn folgende zwey, aus der Menſchheit geſchöpfte, Grundſäze an ihre Spize geſtellt werden, einmal: "behandle die Menſchheit in andern jederzeit als Zwek!" und dann: "behandle ſie nie als Mittel!" Aus jenem Grundſaze, fährt man fort, flieſſen *poſitive*; aus dieſem aber blos *negative* Rechte und Pflichten. Nur mit den leztern hat es das Naturrecht zu thun; jene aber gehören in die Moral." —

Was für ein Verhältniſs zwiſchen Moral und Rechtslehre obwalten *könne*, und durch die Natur unſers Willens feſtgeſezt ſey, habe ich Ihnen ſchon oben, wie mich däucht, zur Gnüge gezeigt. Darüber alſo kein Wort mehr. — Aber wie jene zwey Grundſäze die Menſchenrechte in zwey Hauptfächer, in das der poſitiven, und in ein andres

der

der negativen Rechte, zertheilen ſollen, darüber laſſen Sie uns noch eine kurze Betrachtung anſtellen.

Wir ſollen, um die Rechte des Menſchen und die Arten derſelben zu finden, uns an die Grundſäze halten: behandle die Menſcheit andrer immer als Zwek! und — behandle ſie nie als Mittel! — In welchen Standpunkt werden wir durch dieſe Grundſäze geſtellt? Dieſe Grundſäze weiſen uns geradezu auf *Pflichten*, die wir gegen andre beobachten ſollen. Wir werden alſo durch ihre Anleitung in den Standpunkt geſtellt, von wo aus wir *unſre Pflichten gegen andre* — aber nicht ihre Rechte — beurteilen, und zwar doch nur zum Theil beurteilen können. Ich ſage, nur zum Theil. Denn der Grundſaz: behandle andre als Zweke! ſagt uns *nicht poſitiv:* daſs wir alle unſre Kräfte zu andrer Zweköderung anwenden ſollen; er würde uns ja ſonſt auferlegen, uns als bloſe Mittel für *andrer* Zweke anzuſehen und zu gebrauchen. Folglich befiehlt er nur, was auch der andre Grundſaz befiehlt: behandle andre nie als bloſe Mittel! Denn, noch einmal, *er beſtimmt keine unſrer Handlungen*; er ſagt nicht: födre andrer

Zwe-

Zweke! — weil, wenn er dieses sagte, er ja *allgemein* so wie er da liegt angenommen werden, folglich uns befehlen müsste: nichts zu thun, was nicht andrer Zweke födert; da er doch nur sagen kann: es sey uns möglich, wenn wir um *unsers* Zweks willen es für gut befinden, andre als Zweke positiv zu behandeln, d. h. *ihre* Wohlfarth positiv zu befödern. — In der Rechtslehre hat also dieser Grundsaz mit dem andern ganz einerley Sinn: "wenn du andre behandeln willst; so behandle sie nur nie als Mittel! warum diess? weil andre, nicht von meiner Pflicht gegen sie her; sondern von sich selbst aus ein *Recht* haben, überall als Selbstzweke aufzutreten und behandelt zu werden. Es würde äusserst ungereimt seyn, das Recht andrer, von mir zu fodern, dass ich sie nie als Mittel behandeln solle, aus meiner Pflicht gegen sie ableiten zu wollen. Der Fall ist offenbar umgekehrt: wir müssen unsre Pflichten gegen andre, mögen sie nun positiv oder negativ ausfallen, *aus den Rechten* dieser andern folgern. Auf *diese* Rechte ist es in der Rechtslehre abgesehen; und diese lassen sich weder aus dem einen, noch aus dem andern von jenen Grundsäzen ableiten. Denn

auch

auch daraus: daſs ich andre nie als bloſe Mittel behandeln ſoll, weiſs ich noch nicht im geringſten, ob und was für ein Recht andre haben, dieſs von mir zu fodern? Dieſes ihr Recht muſs ich *aus ihnen ſelbſt*, aus *ihrer* Natur und Menſchheit, nicht aber aus meiner Pflicht, abnehmen. Nicht aus meiner Pflicht; weil ich dieſe nicht haben würde, wenn andrer Rechte ſie mir nicht auferlegten. Dieſe *ihre Rechte* muſs ich alſo erſt wiſſen und erweiſen können, ehe ich jene mir Pflichtgebietenden Grundſäze aufſtellen kann. Es ſind alſo *dieſe Grundſäze Folgen*, aber *nicht Erkenntniſsgründe* der Rechte. — Wie ſich dennoch aus jenen zwey Grundſäzen zweyerley *Rechte*, poſitive und negative, ergeben, wie ſie eine Grenzſcheidung der Rechtslehre bewirken ſollen? da nicht von ihnen die Rechte, ſondern ſie von den Rechten ausgehen, läſst ſich auf keine Weiſe begreifen. — Es kann ſeyn, daſs es in dem Weſen Ihrer Menſchheitsrechte liegt, daſs die Pflichten, die ſie andern gegen Sie auferlegen, nur Unterlaſſungspflichten ſeyn können; indem dieſe Ihre Rechte *Sie* unmittelbar zum eignen *Streben* nach gewiſſen abſoluten Zweken Ihrer Perſon berechtigen, und nun mit-

telbar

telbar auch dazu, von andern zu verlangen, daſs ſie alles *unterlaſſen ſollen*, was Sie in dieſem Ihren befugten Streben hindern könnte. — Doch wegen dieſer Sache darf ich Sie, um hier nicht zu weit abzuſchweifen, wohl einmal auf eine meiner Schriften, nämlich auf das Naturrecht, verweiſen. — Es würde ohnehin den Gelehrten ganz gleichgültig ſeyn, ob das Naturreht negative oder poſitive Rechte vortrüge, wenn es ihnen nicht darum zu thun wäre, *Zwangsrechte* zu haben, und dieſe in den *negativen*, *äuſſern*, *vollkommnen* Rechten ausſchlieſſend zu finden. Iſt das aber je möglich?

Was *kann* unter einem *Zwangsrechte* gültigerweiſe verſtanden werden? Kein andres, l. Fr.! als ein ſolches Recht, als einen ſolchen den Willen regierenden Gedanken, dem die Willenshandlung, wodurch ein andrer zu etwas *gezwungen* wird, angemeſſen und gerecht iſt; der alſo, wie man ſagt, dieſe Art Handlung befugt und berechtigt. Das Gegentheil von einem Zwangsrechte iſt ein *Verpflichtungsrecht*, d. h. ein ſolches, das den Willen nur zu ſolchen Handlungen befugt, wodurch ein andrer etwas zu thun oder zu unterlaſ-

ſen

ſen *verpflichtet*, nicht gezwungen wird. — Um dieſe zweyerley Rechte gehörig von einander unterſcheiden zu können, iſt es nöthig zu unterſuchen, was *Zwang*, was *Verpflichtung des Willens* ſeyn könne? wie beyde unterſchieden ſind? und wodurch ſich der eine und die andre bewirken läſst?

Verpflichtung, ſo wie auch *Zwang*, iſt eine *Nöthigung* des Willens etwas zu thun oder zu unterlaſſen. Eine, ſowohl durch Zwang, als durch Verpflichtung erhaltene Handlung iſt etwas *Nothwendiges*, etwas dem Willen *Abgenöthigtes*. Die durch Verpflichtung nothwendig gemachte Handlung heiſt eine *Pflicht*; hingegen die durch Zwang nothwendig gemachte heiſt eine *erzwungene Handlung*. Beyde, Verpflichtung und Zwang, Pflicht und erzwungene Handlung oder Unterlaſſung, ſetzen *Willensgründe* voraus. Derjenige Willensgrund, von dem eine Verpflichtung und eine Pflicht abſtammt, heiſt ein *Verpflichtungsgrund*; derjenige hingegen, der einen Zwang und eine erzwungene Handlung bewirkt, heiſt ein *Zwangsgrund*. Beyde Arten von Willensgründen ſind *Nöthigungsgründe* des Willens; es ſind alſo ſolche *bewuſste*

Gründe, die es dem Willen unmöglich machen, etwas nicht zu thun oder zu unterlaſſen. Nun iſt Ihnen ſchon bekannt, daſs dergleichen *Nöthigungsgründe* keine andern ſeyn können, als die ſogenannten *Triebfedern* oder *Beweggründe.* Die Triebfedern des menſchlichen Willens ſind aber, wie Sie ferner wiſſen, angenehme *Vorgefühle* möglicher Güter oder Uebel. Folglich ſind nur *Vorgefühle* die Nöthigungsgründe des menſchlichen Willens, ſie nur können die *Verpflichtungs* - und *Zwangsgründe* ſeyn. — Die Fragen alſo: was iſt ein *Zwangsrecht*, was ein *Verpflichtungsrecht?* lauten beſtimmter ſo: was für ein Vorgefühl als Triebfeder darf ich durch ein Zwangsrecht, — und was für ein Vorgefühl als Beweggrund darf ich durch das Verpflichtungsrecht in andern Menſchen erweken, um ihren Willen vermittelſt des einen oder andern Gefühls zu denjenigen Handlungen oder Unterlaſſungen zu nöthigen, die mein Recht von ihnen zu fodern hat? — Die Eintheilung der Rechte in Zwangs - und in Verpflichtungsrechte beruht alſo auf einer Eintheilung der angenehmen und unangenehmen Vorgefühle. — Welches iſt denn nun diejenige Art von Gefühlen, de-

ren Nöthigung des Willens *Verpflichtung*, — und welches ist die andre, jener entgegen gesezte Art von Gefühlen, deren Nöthigung des Willens *Zwang* ist? So lange wir von diesen zweyerley Gefühlarten keine bestimmten erweislichen Begriffe haben; so lange hören wir, wenn von Zwangs- und Verpflichtungsrechten gesprochen wird, Worte ohne festen Sinn; — so lange können wir für und wider die Zwangsrechte streiten, ohne befürchten zu dürfen, dass man uns in der That widerlegen könne; eben weil man sich gegenseitig nicht versteht; — so lange können wir eine grosse Parthey auf unsrer Seite haben, (wir mögen nun für oder wider die Zwangsrechte seyn,) ohne dass wir, oder unsre Partheygänger einen wahren Ruhm aus der ergriffnen Meynung ziehen können, eben weil wir uns alsdann selbst nicht verstehen, und keine *vernünftigen* Gründe für unsre Meynung aufweisen können. —

Von den *Verpflichtungsgründen* wissen Sie aus dem vorigen, dass sie *Freyheitsgründe* seyn müssen; folglich solche Gefühle, die ihren Ursprung blos aus der Natur unsrer Seele haben, kurz *wahre, reine Selbstgefühle.* — Die entgegen gesezte

Art dieser Gefühle kann demnach keinen andern Charakter, als den der *Täuschung* und *Unwahrheit* haben. Zufolge dieser allgemeinen Eintheilung der Gefühle ist also ein Verpflichtungsrecht ein solches, das mich befugt, in einem andern Menschen *wahre, reine Selbstgefühle* zu erweken, und *durch sie* seinen Willen zu denjenigen Handlungen oder Unterlassungen zu nöthigen, die ich vermöge meines Rechts von ihm fodern kann. Und ein Zwangsrecht kann nur ein solches seyn, dem gemäs ich in einem andern *falsche, täuschende Gefühle* erweken, und *durch sie* seinen Willen nöthigen darf, das zu thun oder zu unterlassen, was ich von ihm zu verlangen durch jenes mein Recht befugt bin.

Da jener Gegensaz, in welchem die Verpflichtung und der Zwang stehen, seine unbezweifelte Richtigkeit hat; ferner, da er auf zweyerley einander entgegengesezte Nöthigungsgründe (Triebfedern), also Gefühle hinweist; da die einander entgegengesezten Gefühle keine andern seyn können, als die eben berührten *wahren* und *falschen* Gefühle, und endlich, da es gewiss ist, dass das eine entgegengesezte, nämlich die Verpflichtung, blos an die *Wahrheit* unsrer Selbstgefühle gebunden

den ist, indem Verpflichtung *freye* Nöthigung unsers Willens seyn muss; so ist es umsonst, m. Fr.! eine gründliche wahre Beurteilung des Zwangs und der Zwangsrechte vornehmen zu wollen, ohne zuvor die Gefühllehre ins reine gebracht, und in ihr die wahren und falschen Gefühle, und die sichre Art der Erzeugung der einen und der andern bestimmt erkannt zu haben. Denn, ich wiederhohle abermal, es ist unmöglich, dass man sich selbst verstehe, indem man vom Zwange, von Zwangsrechten und Zwangsmitteln spricht, wenn und so lange die Quelle des Verständnisses, ich meyne eine gründliche Gefühllehre, noch nicht offen steht.

Sie werden übrigens oft hören, dass man von einem *physischen* und *moralischen Zwange* redet. Wenn unter jenem nicht eine *blose Zurükhaltung der körperlichen Organe*, ohne dabey den *Willen* zu einer Unterlassung zu bestimmen, und unter diesem, dem moralischen Zwange, nicht eine *Nöthigung des Willens* zu einer That oder Unterlassung verstanden wird; so hat jene Eintheilung schwerlich einen Sinn. Denn, nehmen Sie an, dass der *physische* Zwang den *Willen* treffen, dass

 er

er eine Nöthigung des Willens durch Gefühle ſeyn ſolle; ſo iſt er ſelbſt auch ein *moraliſcher Zwang;* weil jeder Willenszwang, der durch Gefühle hervorgebracht wird, ein moraliſcher Zwang iſt. Wollten Sie aber ſagen: ein phyſiſcher Zwang ſey eine ſolche Nöthigung des Willens, welche durch *Gefühle* bewirkt wird, die vermittelſt einer widrigen Behandlung des menſchlichen Körpers erwekt werden; der moraliſche hingegen ſey eine ſolche Willensnöthigung, die durch Gefühle, welche aus Vorſtellungen entſpringen, erzielt werde; ſo müſste ich fragen: ob Sie denn meynen, daſs alle Gefühle, die Sie durch eine üble Behandlung des Körpers eines Menſchen erweken, *Zwangsgründe* ſeyn müſsten? daſs kein auf dieſe Weiſe erzeugtes Gefühl ein *Verpſlichtungsgrund* ſeyn könne? Ferner, ob etwa der *moraliſche Zwang* einerley mit dem, was man eigentlich *Verpflichtung* nennt, ſeyn ſolle? und endlich, ob denn alle Gefühle, die man, ohne auf den Körper eines Menſchen einzuwirken, blos durch vermittelſt der Sinnesorgane erregte Vorſtellungen erwekt, etwa *Verpflichtungs-*, und keine derſelben *Zwangsgründe* ſind?

Zuerſt

Zuerst denn: soll moralischer Zwang und Verpflichtung eins und das nämliche seyn? Sagen Sie ja; so haben wir die schädlichste Verwirrung, die sich denken läst, in der Rechtslehre. So gilt es gleichviel, ob wir in dem Menschen wahre und Freyheits-Gefühle erweken, und ihn durch sie als ein freyes Wesen gegen uns handeln lassen? oder ob wir in ihm täuschende, sklavische Gefühle erzeugen helfen, und ihn als einen Sklaven der Thorheit gegen uns handeln lassen. Denn, alsdann glauben wir ihn auf das beste behandelt zu haben; glauben, er handle als ein freyer Mensch, wenn wir ihn nur durch Gefühle angetrieben handeln lassen, die wir blos durch *Vorstellungen*, durch unsre Ueberredungen in ihm erwekt haben. Und doch mögen es eben die mehrsten Vorstellungen seyn, welche, und so wie wir sie in dem Menschen erzeugen, täuschende thörichte Gefühle, also wahre Zwangsgründe, zur Folge haben. Ich befürchte nicht umsonst, m. Fr.! das sey der gewöhnliche Fall. — Und sagen Sie Selbst, worauf ist es bey der ganzen wichtigen Frage nach Zwangsrechten anders abgesehen, als eben darauf: zu wissen, wo und wann wir befugt sind, die Men-

ſchen gegen uns blos frey, oder gezwungen handeln zu laſſen? Aber in der That, hiebey kann es nicht darauf ankommen, ob wir *meynen*, ſo und ſo erwekte Gefühle ſeyen Verpflichtungs- oder Zwangsgründe? ſondern darauf, welche Gefühle das eine oder das andre *wirklich ſind?*

Sind, ferner, alle *vermittelſt einer Antaſtung des menſchlichen Körpers* erwekte Gefühle *Zwangsgründe?* ſind alle dergleichen Gefühle täuſchende, falſche Gefühle? und ſind es nur dieſe allein und ausſchlieſſend? — Wären *ſolche* Gefühle nur allein Zwangsgründe; dann wäre es richtig, daſs alle durch Vorſtellungen, bey deren Erzeugung der Körper nicht angetaſtet wird, erwekten Gefühle *Verpflichtungsgründe* ſind. Aber dann müſste es auch unmöglich ſeyn, durch bloſe, ohne Antaſtung des Körpers veranlaſste Gedanken, täuſchende, thörichte Gefühle im Menſchen zu erzeugen, welches offenbar unerweislich iſt. Oder es müſste falſch ſeyn, daſs *täuſchende* Gefühle *Zwang*, und *wahre* Gefühle *Verpflichtung* begründen. — Eben ſo unerweislich iſt es auch, daſs alle durch Antaſtung des Körpers erwekten Gefühle von täuſchender Art, folglich wahre Zwangsgründe ſeyen. Ein

ehr-

ehrliebender Menſch hat, wenn man ihn ſchlägt, nicht ſowohl den Schaden ſeines Körpers vor Augen, er fühlt weniger dieſen, als vielmehr ſeine Unwürde, die ihm durch jene Behandlung ſeines Körpers zum Bewuſtſein gebracht wird. Angenommen, es ſey eine wahre Unwürde, die er ſich würde zu Schulden kommen laſſen, wenn er die Handlung begienge, um deren Unterlaſſung willen man ſeinen Körper antaſtet; iſt alsdann das Gefühl dieſer Unwürde, welches durch die Antaſtung ſeines Körpers in ihm veranlaſst wird, ein Zwangsgrund? iſt die Furcht vor einer wahren Niederträchtigkeit ein Zwangsgrund? Ich will nicht geradezu *nein* ſagen; ſondern es abwarten, bis Sie ſelbſt in der Gefühlwiſſenſchaft Entſcheidungsgründe für dieſe Frage gefunden haben. —

So viel leuchtet aus alle dem deutlich heraus, daſs man noch in Abſicht der Fragen: was iſt Zwang? welches ſind die eigentlichen Zwangsgründe, und welches nicht? was ſind alſo Zwangsrechte? in einer groſſen Verwirrung ſteke, aus der man ſich ſicherlich nicht anders heraushelfen kann, als durch eine genaue Unterſuchung unſers Gefühlvermögens, und dadurch, daſs man das Verhältniſs der ver-

schiedenen Arten unsrer Gefühle zu unserm Willen, und zu seinen freyen oder erzwungenen Handlungen, in nähere Betrachtung zieht.

Allein, nicht nur alsdann, wenn wir die Begriffe von Zwangs- und Nichtzwangsrechten bestimmen wollen; sondern auch und vorzüglich alsdann, wenn wir die *Zwangs*- oder die *Verpflichtungsmittel*, wozu uns unsre Zwangs- und Nichtszwangsrechte berechtigen, richtig angeben wollen, ist es unumgänglich nöthig, dass wir eine gründliche Gefühllehre vorausgehen lassen. Denn, wenn Sie sagen: hier sind Rechte, die ihre Innhaber befugen, andre zu *zwingen*, oder zu *verpflichten*; so müssen Sie wissen, *erstlich*, durch welche Art von Gefühlen der Wille andrer gezwungen, oder verpflichtet werden kann? *zweytens*, durch *welche Mittel* diese Arten der Gefühle in andern Menschen erzielt werden können? — Sie werden jedesmal ungerecht, und beleidigen Ihren Nebenmenschen, wenn Sie ihn wie Sie vielleicht nur befugt sind, *verpflichten* wollen, und zu diesem Zweke *Mittel* ergreifen, durch die Sie doch nur zwingende, aber keine verpflichtende, Gefühle in ihm erweken. Denn in diesem Falle schreiten Sie zu dem, wozu

Sie

Sie Ihr Recht nicht berechtigt, nämlich zum Zwange. — Wie wollen Sie nun aber diejenigen *Mittel*, durch die Sie entweder verpflichtende, oder zwingende Gefühle in andern erzeugen können, — denn, einflössen können Sie die Gefühle Niemandem — herausbringen, und gehörig bestimmen? Sicherlich müssen Sie zu dem Ende die Frage auflösen: wie entstehen die wahren, wie die täuschenden Gefühle im Menschen? Diese Aufgabe aber läfst sich nun schlechterdings nicht aus der Erfahrung, sondern ganz allein aus einer pünktlichen Entwiklung des menschlichen Gefühlvermögens beantworten. Erst alsdann, wenn die *unmittelbaren, absoluten Gründe* und *Bedingungen unsrer Gefühle* vor Ihnen offen liegen, können Sie bestimmen, welches die *entferntern* Mittel derselben, die nur allein in *Ihrer Gewalt* sind, bey *allen* Menschen, — und welches die entfernten Mittel dieser Art *bey dieser und jener Klasse von Menschen* sind. Mit wenig Worten: Sie sind in Absicht der Zwangsmittel in dem nämlichen Falle, in welchem Sie bey den Tugendmitteln sind; es hängt die Bestimmung der einen so wie der andern von der deutlichen Erkenntnifs der menschlichen Gefühlnatur ab.

Nach

Nach dieser Betrachtung lassen Sie uns nun obige Frage vornehmen: ob denn die Befugniss, andre zu zwingen, an die negativen, vollkommnen, äussern Rechte, oder vielleicht an andre gebunden seyn könne? Ich sage mit Fleiss, die *Befugniss zu zwingen*; denn ein eignes Recht, das zu nichts anderm, als zum Zwange berechtigen soll, gibt es nicht. Alle Ihre Rechte, die Sie Zwangsrechte nennen können, sind nur solche, die Sie berechtigen, etwas *für Ihren eignen Zwek* zu thun oder zu unterlassen. Der namentliche Berechtigungsgrund der Sie für Ihren eignen Zwek diess und jenes zu thun befugt, ist der jedesmalige namentliche *Innhalt* eines Ihrer Rechte; nicht aber ein Berechtigungsgrund zum Zwange, oder zur Verpflichtung allein: ein solcher, wie ich ihn zulezt nannte, kann nie für sich allein den Innhalt oder die Materie eines Rechts ausmachen. Sezen Sie, Sie haben eine Befugniss, andre durch Zwang von der Verlezung Ihres Körpers abzuhalten; so fliesst diese Befugniss aus keinem besondern Berechtigungsgrunde, der für sich allein den Innhalt eines Rechts ausmachte; sondern sie entsteht aus dem Rechte, welches Sie befugt, das Wohlsein Ihres Körpers zu befördern,

kurz

kurz aus dem Gedanken von einem Ihrer eignen Zweke, und hier namentlich von dem Zweke Ihrer eignen Gesundheit. Wir können diese Sache noch deutlicher so fassen. Ihre Rechte sind die Regierungsgründe oder Regeln Ihres Willens; diese Regeln Ihres Willens sind *Gedanken* Ihnen möglicher Güter oder Uebel, die Sie Sich zu bewirken oder zu vermindern zum Zweke machen. Dergleichen Gedanken richten Ihren Willen zu denjenigen Handlungen, durch welche die mit jenen Gedanken gedachten Zweke zu Stande kommen; sie sind also die einzigen Gründe, die Ihre Willenshandlungen einrichten, recht oder zwekmäsig machen. Iedes *Recht* muss demnach ein *Gedanke* seyn, dessen *Innhalt* die *Vorstellung eines nahmhaften Zweks dessen* ist, dem das Recht eigen seyn soll. Iedes Menschenrecht berechtigt seinen Besizer durch solchen seinen Innhalt *geradezu nur* zu *denjenigen Willenshandlungen, durch welche er den mit seinem Rechte, (einem Gedanken) gedachten und vorgesezten eignen Zwek erreichen kann.* Allein, da es möglich ist, und nicht selten wirklich geschieht, dass dem Menschen in der Ausführung derjenigen Handlungen, wozu ihn der Innhalt

halt seiner Rechte berechtigt, von andern Menschen Hindernisse in den Weg gelegt werden; so machen eben diese seine Rechte und ihr Innhalt ihm auch diejenigen Handlungen gerecht und zwekmäsig, wodurch er die andern Menschen *nöthigt*, abzustehen von den Hindernissen, die sie seinem zwekmäsigen, befugten Handeln entgegen zu sezen Willens sind. In so fern nun Ihr Recht Sie zu solchen Handlungen berechtigt, wodurch andre Menschen etwas in Hinsicht Ihres in Ihrem Rechte gedachten Zweks zu unterlassen oder zu vollbringen *genöthigt* werden, in so fern heisst Ihr Recht ein *Nöthigungsrecht*. Wären Sie isolirt, und ganz allein auf einer Insel; so würde z. B. Ihr Recht auf Ihre Gesundheit *kein Nöthigungsrecht* seyn; weil es dann bey Ihnen keine Handlungen zwekmäsig machen oder berechtigen könnte, durch die Sie andrer Menschen Willen zu etwas, das dem in Ihrem Rechte gedachten Zweke, Ihrer Gesundheit nämlich, angemessen wäre, zu *nöthigen* hätten, indem Sie in jenem Falle kein menschlicher Wille in der Ausübung jenes Rechts stören könnte. So bald Sie aber mit jenem Ihrem Rechte unter andre Menschen kommen, so bald ist es auch zu-

gleich

gleich ein *Nöthigungsrecht*, d. h. ein ſolches, welches Sie auch zu jenen Handlungen berechtigt, wodurch Sie diejenigen, die etwa gegen Ihr Recht etwas wollen, *nöthigen*, von ihrem ungerechten, Ihrem Rechte und ſeinen Befugniſſen entgegen ſtehenden Willen abzuſtehen. — Man könnte zwar ein Recht füglich auch ſchon in ſo fern ein Nöthigungsrecht nennen, in ſo fern es berechtigt, alle diejenigen Hinderniſſe gleichſam wegzunöthigen, die ſich unſerm Rechtszweke, und den berechtigten Handlungen, die wir für denſelben unternehmen, entgegen ſtellen; es möchten dieſe Hinderniſſe nun von einem *bloſen Zufalle der Dinge*, oder von einem *menſchlichen Willen* herkommen. Allein, man iſt nun einmal übereingekommen, die Rechte, in ſo fern ſie *zu Nöthigungen eines fremden Willens* befugen, entweder Zwangs, oder Verpflichtungs-Rechte zu nennen. Ich gebe dieſer Beſtimmung gerne nach, und nenne alſo unſre Rechte nur in ſo fern *Nöthigungsrechte*, in ſo fern ſie uns *zur Nöthigung des Willens eines Dritten* befugen.

Stoſſen Sie ſich übrigens nicht an dem ungewohnten Ausdruke, *Nöthigungsrecht*. Es war

noth-

nothwendig, wenn wir die Sache, von der wir ſprechen, gehörig unterſuchen wollen; und er drükt genau das aus, was er ſoll. — Wir haben nämlich zwey mögliche Arten von Willensnöthigung vor uns; ſie heiſſen *Zwang*, und *Verpflichtung*. Das Gemeine oder Generelle dieſer Arten iſt *Nöthigung des Willens*. Ein *Zwangsrecht* ſowohl wie ein *Verpflichtungsrecht iſt* alſo *ein Nöthigungsrecht*. Ehe wir entſcheiden können, ob ein Recht ein Zwangs-, oder ein Verpflichtungs-Recht ſey? müſſen wir billig erſt nachſehen, ob es ein Nöthigungsrecht iſt?

Ich behaupte nun: *daſs jedes Recht ein Nöthigungsrecht* ſey, unabgeſehen, ob es übrigens ein negatives, oder poſitives, ein vollkommnes oder unvollkommnes ſeyn mag? Denn, berechtigt mich jedes meiner Rechte zu Handlungen, durch die mir der mit ihm gedachte Zwek erreichbar wird; ſo berechtigt es mich auch zugleich zu denjenigen Handlungen, wodurch ich den *Willen andrer nöthige*, abzuſtehn von allem, was ſie etwa der Erreichbarkeit meines Zweks, den ich mit dem Rechte (der wie geſagt eine Gedanke von einem Zweke iſt) mir vorſeze, entgegen ſezen wollen; oder

viel-

vielmehr, *eben diese Nöthigungshandlungen sind schon unter jenen ersten von meinem Rechte befugten Handlungen begriffen*, weil ich mir durch diese Nöthigungshandlungen den Zwek meines Rechts zu erreichen eben so möglich mache, wie durch jene andern Handlungen, die mehr geradezu auf die Bewirkung dieses Zwekes gehen. Iedes unsrer Rechte ist also, so wie wir mit ihm unter Menschen auftreten, ein Nöthigungsrecht, welches uns die Befugniss zu solchen Handlungen gibt, wodurch wir andrer Willen nöthigen, der Erreichbarkeit unsres Zweks, den wir uns mit eben diesem Rechte vorsezen, keine Hindernisse in den Weg zu legen, oder auch die schon veranstalteten Hindernisse wieder zu befriedigen, und, wenn sie unserm rechtlichen Zweke schon Eintrag gethan haben, unsern zugefügten Schaden wieder gut zu machen.

Allein, darf nun die *Nöthigung des Willens andrer*, zu der mich jedes meiner Rechte befugt, ein *Zwang*, oder darf sie nur eine *Verpflichtung* seyn? Darf ich durch Erwekung *täuschender Gefühle*, oder durch Aufregung *wahrer*, *reiner Selbstgefühle* des andern Willen *nöthigen*, der Ausführung meiner Rechte nichts entgegen zu sezen, oder

überhaupt die Pflichten, die meine Rechte ihnen auferlegen, zur Wirklichkeit zu bringen? Sind es etwa nur einige unſrer Rechte, die uns ausſchlieſſend, aber jedesmal und überall zum Zwange, und ſind es wieder einige, die uns nur zur Verpflichtung andrer berechtigen? Sonderbare Fragen! Als wenn nicht *jedes* unſrer Rechte uns befugte, andre Menſchen zu den Pflichten, die von unſern Rechten aus ihnen obliegen, wenn ſie ſie gegen uns verabſäumen, zu nöthigen! — als wenn nicht *jedes* ein Nöthigungsrecht wäre! Leiſten andre ihre Pflichten gegen unſre Rechte nicht; ſo ſind wir alſo befugt, ſie dazu zu *nöthigen; können* wir ſie durch *Verpflichtungsgründe*, die wir in ihnen erweken, dazu nöthigen, können wir *durch ſie* unſre Rechte: und deren Anſprüche in Sicherheit ſezen; wohl, ſo befugen uns alle unſre Rechte nur zur Ergreifung ſolcher Mittel, mit welchen wir Verpflichtungsgründe, ich meyne reine Selbſtgefühle, in andern erregen. Denn wir wiſſen, daſs andre ein Recht haben, jederzeit *frey*, folglich durch Verpflichtungsgründe handeln zu *können.* — Könnten wir aber *keines* unſrer Rechte gegen *Niemanden* anders, als durch *Zwangsgründe*, durch erwekte falſche Gefühle, ſichern; könnten wir die po-

positiven oder negativen, Pflichten, welche andern gegen unsre Rechte obliegen, nie anders, als durch Zwangsgründe zur Ausführung bringen; nun so würden uns *alle* unsre Rechte, alle ohne Ausnahme, befugen, solche Mittel zu ergreifen, wodurch wir *täuschende*, *zwingende Gefühle*, und durch diese einen *Willenszwang* in andern zu erzeugen vermögen: weil uns jedes unsrer Rechte berechtigt, die mit ihnen vorgesezten Zweke gegen andrer Menschen widerstrebenden Willen erreichbar zu machen, folglich auch andre zu ihren gegen unsre Rechte schuldigen Pflichten zu nöthigen; wollen sie sich nicht *freywillig*, d. h. durch Verpflichtung, dazu verstehen; so *müssen* sie dazu gezwungen werden; denn unsre Rechte und ihre Zweke *sollen* und *müssen* gesichert werden, es ist unsre *Pflicht*, sie in Sicherheit zu bringen.

Es ist also nichts einleuchtender, m. Fr.! als daſs jedes Menschenrecht bald ein Zwangs-, bald ein Verpflichtungsrecht sey; daſs ein jedes bald zu Zwangs-, bald zu Verpflichtungsmitteln Befugniſs gebe; daſs es übel gethan sey, zu fragen: welches Recht befugt mich zum Zwange? welches blos zur Verpflichtung? weil jedes zu einem und zu dem andern berechtigt, je nachdem die Um-

stände, die Personen u. dgl. sind. Die Frage ist vielmehr diese: wann, und unter welchen Voraussezungen befugt mich mein Recht, andre zu ihrer meinem Rechte gebührenden Pflicht zu *zwingen?* mein Recht, das mich sonst unter der Voraussezung andrer Verhältnisse und Personen nur berechtigt, sie durch Verpflichtungsgründe zu ihrer Pflicht zu nöthigen? Mit dieser Frage hat es die Rechtslehre freylich auch zu thun; sie muſs ihr ein eignes Kapitel widmen. Allein, sie kann sie nicht eher vornehmen, als bis sie alle die Rechte, die unter gewissen Umständen zum Zwange Befugniſs geben, aufgezehlt, und als gültige Rechte überhaupt erwiesen hat; denn jene Frage betrift, wie gesagt, *alle* unsre Rechte; und ich bin auch gewiſs, daſs sie, ohne genaue Einsicht in alle Arten von Menschenrechten und in ihre Verhältnisse unter einander, nicht bestimmt und pünktlich beantwortet werden kann.

Sagen Sie nun: "*äuſsre* Rechte sind Zwangsrechte, *sie* befugen zum Zwange und dessen Mitteln"; so antworte ich: Daſs alsdann *alle* unsre Rechte, ohne alle weitre Rüksicht, Zwangsrechte seyn müssen; weil jedes unsrer Rechte ein äuſsres Recht ist,

in-

indem kein einziges gedacht werden kann, gegen welches andre Menſchen keine Pflichten zu beobachten hätten. Nach ihrer Auſſage gäbe es alſo gar keine andern, als Zwangsrechte; wir müſsten, ſo wie irgend Iemand Miene machte, eines unſrer Rechte nicht zu achten, geradezu und augenbliklich befugt ſeyn, zu Zwangsmitteln zu greifen. Wo bliebe denn aber, unter einer ſolchen Vorausſezung, das vollgütige Recht andrer, von uns zu fodern, daſs wir ſie, wo es uns keinen wahren Schaden bringt, ſollen *frey*, d. h. durch Verpflichtungsgründe bewogen, handeln laſſen? Ieder ſonſt brave Mann müſste ſich, wenn er einmal ſich vergäſſe und etwas gegen Ihr auch minder wichtiges Recht unternehmen wollte, einer Behandlung ausgeſezt ſehen, die ſeiner und Ihrer Würde gleich unanſtändig, alſo in beyden Rückſichten ungerecht wäre, einer Behandlung, die Ihnen nicht mehr fruchtet, als eine anſtändige und gerechte, einer Behandlung, die vielmehr und zwar im eigentlichen Sinne Ihren Gegner *beleidigt*, und ihn befugt, Sie als ſeinen Feind zu behandeln. —

Sagen Sie ferner: "*negative* Rechte ſind, wo nicht ausſchlieſſend, aber doch gewiſs immer

Zwangsrechte; *ſie* geben jedem ihrer Beſizer die Befugniſs, im Fall etwas gegen ſie unternommen wird, ſogleich zu Zwangsmitteln zu ſchreiten"; ſo antworte ich: wie wollen Sie denn daraus, daſs ich vermöge meines negativen Rechts von andern fodern kann, etwas zu *unterlaſſen*, auch nur einen entfernten Grund zu ihrer Behauptung finden: daſs nämlich andre von mir ſogleich *gezwungen* werden *dürften*, wenn ſie gegen mich ihre *Pflicht der Unterlaſſung* zu verabſäumen Miene machen? Iſt der Mann, der darauf verfallen kann, eine *Unterlaſſungspflicht* gegen mich zu übertreten, etwa *weniger fähig*, von mir *durch Verpflichtungsgründe* zur Haltung ſeiner Pflicht zurük gebracht zu werden, als der, den es wohl däucht, eine *Leiſtungspflicht* gegen mich auſſer Augen zu ſezen? Wo wäre dann hier auch nur der mindeſte Zuſammenhang? — Oder iſt vielleicht jedes unſrer Rechte, das von andern eine Unterlaſſung fodert, immer um ſo vieles wichtiger und dringender, als ein jedes andre Recht, das von andern Leiſtungspflichten verlangt? Sollte etwa dieſe gröſsre Erheblichkeit negativer Rechte der Grund der Befugniſs ſeyn, ſogleich gegen die Verlezer derſelben

ben mit Zwangsmitteln zu verfahren? — Was, erstlich, die grössre Wichtigkeit, welche die negativen Rechte vor den positiven voraushaben sollen, anbelangt; so ist es, glaub' ich, augenscheinlich, dass sich fast eben so viele positiven Rechte aufstellen lassen, welche gewisse negative Rechte im Range der Wichtigkeit weit hinter sich lassen, als Sie negative Rechte aufbringen können, welche gewisse positive Rechte an Erheblichkeit übertreffen. Allein, ferner, was hat denn die Wichtigkeit eines Rechts mit dem Zwange zu schaffen? Zu welchem einzigen Zweke ist denn alle Nöthigung, also auch der Zwang, erlaubt? Nur zu diesem, m. B.! dass *der Zwek unsrer Rechte gesichert werde*; wir dürfen andre zu etwas nöthigen, *damit nicht durch sie der Zwek unsrer Rechte unerreichbar werde.* Wie gefällt Ihnen nun der Schluss: diese Rechte sind *sehr wichtige* Rechte, sie haben *vorzügliche Zweke zum Gegenstande*; folglich kann die Erreichbarkeit dieser ihrer Zweke *nur durch Zwangsmittel*, die wir gegen andre, im Fall sie ihren Pflichten gegen dieselben untreu werden wollen, gebrauchen, sicher gestellt werden? Sollten sich nicht viele Menschen finden, gegen deren Unternehmen Sie

Ihre wichtigſten Rechte eben ſo gut *durch Verpflichtungsgründe* ſichern können? Menſchen, denen Sie mit Ihrem Zweke der Nöthigung, ich meyne mit Ihrer Sicherung der Erreichbarkeit Ihrer Zweke, die die Gegenſtände Ihrer Rechte ſind, nicht zu nahe treten, und in ihr Recht, frey oder durch Verpflichtungsgründe angetrieben zu handeln, — wo es Ihnen nämlich keinen Eintrag thut, — keinen Eingriff thun dürfen? — Ich frage auf die nämliche Weiſe, wenn Sie ſagen: alle *negativen* Rechte ſind Zwangsrechte. Ich frage alſo von neuem: können Sie den Zwek Ihrer negativen Rechte, den Zwek, die Erreichbarkeit ihrer Gegenſtände oder Zweke gegen andrer Menſchen Eingriffe ſicher zu ſtellen, niemals und gegen keinen Menſchen anders, als durch Zwangsmittel erreichen? Fodert alſo der Zwek der Nöthigung, zu welcher Sie Ihr negatives Recht befugt, fodert er, daſs dieſe Nöthigung ſogleich, und immer, und bey allen Menſchen ein *Zwang* ſey? Der Menſch, der gegenwärtig in der Verfaſſung iſt, daſs er zu ſeinen *negativen* Pflichten gegen Sie nicht anders, als durch *Zwang* gebracht werden kann, eben der ſteht gewiſs auch zu der nämlichen Zeit

in

in dem Verhältnisse, dass er sich zu seinen *positiven* Pflichten gegen Sie nur durch *Zwangsmittel* nöthigen lässt. Kurz, denn es ist deutlich genug, die negativen Rechte haben als solche in Rüksicht der Berechtigung zum Zwange nicht den mindesten Vorzug vor den positiven Rechten; weder aus dem Positiven, noch aus dem Negativen der Rechte lassen sich diejenigen Bedingungen abnehmen, unter welchen unsre Rechte, und namentlich der Zwek ihrer Sichrung, allein die Befugniss zum Zwange geben können, aus keinem, weder aus dem negativen noch aus dem positiven Rechte als solchen, lässt sich erkennen, ob ein namentlicher Beleidiger derselben durch Verpflichtungs- oder nur durch Zwangsgründe von seiner Beleidigung könne und müsse zurükgehalten, ob er durch die einen oder durch die andern Gründe zum Ersaz oder zur Entschädigung könne und müsse genöthigt werden?

Es mochte auch wohl nicht so ernst gemeynt seyn, m. Fr.! wenn man behauptete: dass nur äussre, negative Rechte, und zwar diese immer, und gegen jeden Beleidiger derselben, zu Zwangsmitteln befugen sollten. Wir finden in der Rechts-

lehre derer, die dieſer Meynung anhängen, daſs ſie die Bemerkung, wenn ich nicht irre, niemals auſſer Acht gelaſſen haben: daſs man alsdann, wenn man die Foderungen ſeiner Rechte, und namentlich auch die der negativen Rechte, gegen andre durchſezen wolle, wo möglich immer die, wie man ſie nennt, *gelindern Mittel*, worunter ohnſtreitig auch und vorzüglich die *Verpflichtungsmittel* gehören, zuerſt verſuchen müſſe, bevor man zu den eigentlichen Zwangsmitteln ſchreite. Was will dieſe Bemerkung aber anders ſagen, als: es liege nicht in den *negativen*, oder *poſitiven*, nicht in den *innern* oder *äuſſern* Rechten als ſolchen die Befugniſs zum Zwange; dieſe Beſugniſs ſey nicht an das Negative oder Poſitive, nicht an das Aeuſsre oder Innre unſrer Rechte gebunden; ſondern blos an den *Zwek ihrer Sichrung*, dazu genommen die *Beſchaffenheiten der Beleidiger* und andre äuſsre Umſtände, die aber mit dem Negativen oder Poſitiven der Rechte, mit den Pflichten der Unterlaſſung oder Leiſtung, die unſre Rechte von andern fodern, in gar keiner Verbindung und Gemeinſchaft ſtehen? — Ich weiſs daher nicht, l. Fr! wenn ich dieſe richtige Bemerkung anſehe,

und

und wieder auf jene Behauptung zurükblike: daſs nur negative, oder andere Arten von Rechten zum Zwange Befugniſs geben ſollen, ob ich nicht glauben ſoll, man habe ſich in der Folge immer ſelbſt widerlegt, oder es von ſelbſt wieder aufgegeben, in negativen oder poſitiven, äuſſern oder innern Rechten bloſe Zwangsrechte aufzuſtellen? —

Sagen Sie endlich: "vollkommne Rechte ſind, wo nicht ausſchlieſſend, aber doch gewiſs immer Zwangsrechte;" ſo erwiedre ich: ob Sie dabey bleiben wollen, unter vollkommnen Rechten nur äuſsre *negative* Rechte zu verſtehen? Wollen Sie dieſs; ſo ſehen Sie wohl, daſs ich nichts weiter zu thun habe, als meine vorigen Antworten zu wiederhohlen. Denn, ſind vollkommne und negative Rechte eins und das nämliche; ſo kann von jenen nichts mehr noch weniger gelten, als von dieſen. — Verſtehen Sie aber unter vollkommnen Rechten ſolche, die keine Ausnahme und Kolliſion zulaſſen; ſo muſs ich Sie vor allen Dingen bitten, doch ja dahin zu ſtreben, daſs alle unſre vorgeblichen Rechte zu dieſer Vollkommenheit erhoben werden. Und ſind wir dann bis dahin gekommen, haben wir alle unſre Rechte auf ſichre abſolute

Grund-

Grundſäze zurükgebracht, haben wir ſie aus denſelben gehörig beſtimmt, begründet, und bewährt, ſo, daſs kein Widerſpruch mehr unter ihnen gefunden werden, keine Einſchränkung oder Ausnahme derſelben mehr ſtatt finden kann; alsdann laſſen Sie uns folgendermaſſen ſchlieſſen: entweder ſind alsdann alle unſre Rechte Zwangsrechte, oder ſie ſind es nicht, ſie ſind nämlich bloſe Verpflichtungsrechte, oder ſie ſind beydes Zwangs- uud Verpflichtungs-Rechte zugleich, das eine nur unter gewiſſen Vorausſezungen, die aus ihnen ſelbſt nicht erſehen werden können. Ich lebe der guten Zuverſicht, daſs Sie den lezten Fall als den einzig wahren ergreifen werden; denn ich glaube, oben ſchon erwieſen zu haben, daſs er allein der wahre ſeyn könne. — Haben wir es aber noch nicht mit *allen* unſern Rechten bis zu jener Vollkommenheit gebracht; nun ſo müſsten wir ja wohl, Ihrer eignen Meynung zufolge, ſo wohl die poſitiven als die negativen, die äuſſern und die innern Rechte für Zwangsrechte anerkennen, ſo bald wir uns von der Vollkommenheit der einen oder der andern überzeugt halten können. — Oder meynen Sie etwa, daſs die poſitiven Rechte, und die, welche

che Sie innre nennen, nie zu jener Vollkommenheit kommen könnten? daſs noch keines derſelben zu dieſer Vollkommenheit gediehen ſey? Das kann Ihre Meynung ſchwerlich ſeyn; denn Sie kennen die poſitiven Rechte, die man aus einem gültigen Vertrage erhält, zu wohl, als daſs Sie ihnen, wenigſtens den mehrſten derſelben, jene Vollkommenheit abſprechen ſollten; auch kenne ich Sie als einen Verfechter des ſogenannten *Nothrechts*, vermöge deſſen Iemand aus einem ſeiner wichtigen Rechte, deſſen Zwek ein andrer mit einer Dienſtleiſtung ohne ſeinen Schaden erreichen helfen könnte, den aber der Rechtsinnhaber auf keine Weiſe ohne dieſe unſchädliche Hülfe des andern erreichen kann, befugt ſeyn ſoll, dieſen andern zu der gewünſchten *Hülfe* zu *zwingen*. — Doch wozu dieſe Weitläuftigkeiten! Wir dürfen ja nur nachſehen, ob irgend eine Verbindung zwiſchen der Vollkommenheit, oder erweislichen Wahrheit und Gültigkeit eines Rechts, und zwiſchen einer Befugniſs deſſelben zum Zwange, ſtatt findet? Ich glaube, auch nicht der Schatten davon. Belieben Sie, um vielleicht ſogleich mit mir darüber einſtimmig zu werden, nur folgenden Schluſs zu *examiniren*,

miniren, wenn ja seine Falschheit nicht beym ersten Anblik in die Augen springen sollte: weil dieses oder jenes Recht ein vollkommnes, keine Ausnahme, und keinen Widerspruch leidendes, also ein von allen Seiten wahres und gültiges Recht ist; so befugt es mich, jeden Angreifer desselben jederzeit und sogleich mit Zwangsmitteln anzufallen, und ihn zu seiner Pflicht gegen dieses mein gültiges Recht zu zwingen. — Es sollte mir leid thun, wenn Sie diesem Schlusse gemäs verführen; denn Sie würden ohnstreitig mit diesem raschen Verfahren viele Ihrer Nebenmenschen *beleidigen*, indem Sie sie nöthigen würden, etwas gezwungen zu thun oder zu unterlassen, was sie Ihnen eben so leicht, wenn Sie es hätten darauf anlegen wollen, aus freyer Entschliessung gethan oder unterlassen haben würden — und wir wollen es nicht vergessen, es ist, glaube ich, unsre Pflicht, die uns andrer Recht auf Freyheit auferlegt, andrer Freyheit des Willens, wo unsre Rechte nicht dabey leiden, zu schonen — *hoc officium cupimus petimusque vicissim.*

Allein "sind nicht wenigstens diejenigen Rechte, deren Gültigkeit von Iedermann anerkannt

werden

werden kann, eigentlich Zwangsrechte?" Ihnen, m. Fr.! lege ich diese Frage nicht in den Mund; denn Ihnen würde sie gewiss nicht über die Lippen kommen, indem sie zu wenig Schein vor sich hat, als dass Sie sie nicht bey dem ersten Anblik verneinen sollten. Und doch scheint es Männer, aber ohnstreitig wenige, zu geben, welche meynen, mit dieser Frage etwas gesagt zn haben, welches Aufmerksamkeit verdiene. Indessen, es ist eine Meynung; und wir müssen uns wohl angewöhnen, auch der offenbar ungereimtesten eine ruhige Aufmerksamkeit zu widmen, weil sie doch auch ihre Anhänger finden, und in das Schiksal der Wissenschaften und der Menschheit ihren Einfluss haben kann. — Diese Meynung ist, wo ich nicht irre, daher entstanden, dass man wünschte eine Rechtslehre zu haben, welche dem sogenannten äussern, oder bürgerlichen Gerichtshofe dienen könnte so, dass er aus derselben die rechtlichen Ansprüche und Klagen leicht und sicher zu beurteilen in den Stand gesezt würde. Vielleicht sollte man nun glauben, dass die Sache selbst, und noch mehr die lange Erfahrung in der Beurteilung rechtlicher Angelegenheiten schon hinlänglich gezeigt

zeigt habe, daſs die *Anwendung* der Rechte, die Beurteilung, ob ſie dieſem oder jenem Menſchen zukommen? und die Erkenntniſs ihrer Verlezung, mit einem Worte die Sicherheit und Leichtigkeit der Rechtspraxis, worauf obige Meynung deutet, nur in ſo fern von der Rechtslehre, die es mit der Aufzehlung und mit der Bewährung menſchlicher Rechte zu thun hat, abhänge, als ſie die vorgetragenen Rechte beſtimmt und deutlich angibt, ihre Ableitung aus einander zeigt, und die Rechte auf Zweke von den Rechten auf die Mittel und Bedingungen derſelben genau unterſcheidet. Dadurch, aber auch nur dadurch allein kann die Rechtslehre der Rechtspraxis in den äuſſern Gerichtshöfen unter die Arme greifen. Das übrige aber, was den Gang der Rechtsübung vielleicht am mehrſten erleichtern und ſicher machen kann, iſt keine Sache der Rechtslehre. Allgemeine und beſondre Kenntniſs der Menſchen, ihre Lagen und Verhältniſſe, in welchen ſie ihre Rechte auf Zweke und Mittel geltend machen müſſen; ferner, genaue Unterſuchung ihrer individuellen Lagen, ihrer Charakter und Abſichten, und eine gute geſunde Urteilskraft, die mit anhaltendem Fleiſse und ohne

Vor-

Vorliebe ans Werk geht, dieſs, m. Fr.! ſind ohnſtreitig, nach jener Hülfe, die die Rechtslehre ſelbſt leiſten kann, die Haupterfoderniſſe einer glüklichen Rechtspraxis. Die Rechtslehre iſt mit der Moral in Abſicht der Anwendbarkeit in einem und dem nämlichen Falle. Es würde ſonderbar herauskommen: wenn man ſagen wollte: für den ausübenden Moraliſten müſſen wir eine eigne Moral haben, für ihn müſſen wir nur dasjenige in die Moral aufnehmen, was für ihn leicht und ſicher anwendbar iſt; — und wenn man nun weiter ſchlieſſen wollte: nur nach einer ſo abgefaſsten Moral ſoll alsdann der ausübende Moraliſt gehalten ſeyn, in den vorkommenden Fällen die Pflichten der Menſchen zu beurteilen. — Was geht denn die Lehre von den Pflichten das Talent und die Geſchiklichkeit derer an, die ſich berufen glauben, ſie anzuwenden? Und, was kümmert ſich die Rechtslehre um den Grad von Beurteilungskraft, um die Welt- und Menſchenkenntniſs, und um die andern Gaben, mit welchen diejenigen, die in der Anwendung der Rechte etwas leiſten wollen, begabt ſeyn müſſen? Sollten wir eine Lehre nach der Fähigkeit der Menſchen, die

ſie in Ausübung bringen wollen, einrichten und beſchneiden; ſo würden wir unzählige Moral-, Rechts- und mathematiſche Lehren haben; aber keine derſelben würde für ſich ſelbſt beſtehen und ſeyn, was ſie ſeyn ſoll, nämlich ein Innbegriff von erwieſenen Geſezen und Regeln unſers Handelns, welche, unabhängig von unſern reſpektiven Fähigkeiten, durch die Natur, aus deren Schooſse ſie kommen, zur erwünſchten Führung unſers Lebens aufgeſtellt werden müſſen. Wegen ihrer Anwendbarkeit iſt eine ſolche praktiſche Lehre unbeſorgt. Genug für ſie, wenn ſie beſtimmt, erwieſen, und ſyſtematiſch geordnet iſt; ſie *ſoll* und *muſs* alsdann angewandt werden, geſchehe es mit mehr oder minder Schwierigkeiten, von dieſem oder jenem praktiſchen Kopfe, erſt morgen oder ſchon heute, nach mehreren oder weniger fehlerhaften Verſuchen — alles das geht die Lehre nichts an; genug daſs ſie, was *ſie* anbelangt, anwendbar iſt, weil und wenn ſie Wahrheit enthält; und ſie *ſoll* alsdann in Ausübung gebracht werden, weil von ihrer Ausübung das Heil der Menſchen abhängt, ſonſt würde ſie ja nicht wahr und zuläſſig ſeyn. — Der äuſsre Gerichtshof bedarf eine beſtimmte, erwieſene,

wiesene, wohlgeordnete und vollständige Rechtslehre. Was die respektiven Sprecher desselben von den Wahrheiten einer solchen Lehre jezt noch nicht leicht und pünktlich in Ausübung bringen können, das versuchen und lernen sie auf eine andre Zeit; der Rechtskodex kann sich nicht nach ihnen; sondern sie müssen sich nach dem Rechtskodex bilden und richten. Mich däucht, das war auch bisher, bey den aufgestellten Rechtslehren, die man für einen äussern Gerichtshof tauglich erklärte, der Fall. Es gab Fälle, wo dergleichen Rechtslehren äusserst schwer anzuwenden waren; Fälle, wo man sie wohl gar nicht im Stande war anzuwenden. Und das nicht etwa deswegen, weil nicht die Fälle unter die Geseze des Gerichtshofs gehörten; sondern weil die Entwiklung der Fälle, und also die Anwendung der Geseze auf sie, ausser den respektiven Kräften der Gerichtsmänner lagen. Das läst sich ja deutlich aus den oft so langwierigen Rechtsstreitigkeiten abnehmen, welche wohl nicht immer, wie man glauben mag, die Unbestimmtheit der Geseze, sondern gewiss auch zuweilen die eigne Verwiklung der Umstände zum Grunde haben. Allein deswegen, weil ein Gesez

in folchen Fällen nicht leicht, und vielleicht gar nicht angewandt werden kann, deswegen wirft man das Gefez noch nicht aus dem Rechtskodex des Gerichtshofs heraus. Was thut man vielmehr alsdann? man vergleicht die Partheyen nach dem wahrfcheinlichen Refultate, das die auf ihre Streitigkeit angewandten Gefeze geben; und wenn fie nicht gutwillig zum Vergleiche fich verftehen; fo nöthigt man fie, wie mich däucht mit Recht, dazu, weil eine genauere Entfcheidung bis jezt noch unmöglich, und der Vergleich doch immer wohlthätiger ift, als die lange Unentfchiedenheit des Rechts, als der lange Streit und der Aufwand, den er verurfacht. Warum follte man in einem folchen Gerichtshofe nach diefer Maxime nicht auch verfahren alsdann, wenn es ihm zuweilen noch fchwer wird, nach Rechtsgefezen zu richten, die die vollftändige Rechtslehre für eine allumfaffende Rechtspflege aufftellt, und die man in den Rechtskodex eines folchen Gerichtshofs noch nicht aufgenommen hat? — Aber noch mehr, ift denn ein äufferer Gerichtshof nur dazu da, immer und gegen jeden fogleich Zwang zu gebrauchen? foll er nach keinen andern, als nur nach folchen Ge-

fezen

ſezen richten, die auf jede ihrer Verlezungen Zwang ſezen? Wo ſollte ſich doch je ein Grund zu einer ſolchen Beſtimmung eines äuſſern Gerichtshofs auffinden laſſen! Auch hat noch keiner, ſo viel ich weiſs, ſich dieſe Beſtimmung angemaſst; ein jeder verſucht, wo und gegen wen es thunlich iſt, jene gelindern Mittel der Ueberredung und eignen Entſchlieſſung. Das hat ſich freylich jeder vorbehalten, ſeinen Rechtsſprüchen, wenn ihnen durch ſolche Mittel keine Folgeleiſtung verſchaft werden kann, durch Zwangsmittel Gehorſam zu verſchaffen, und ſollten es auch nur Anſprüche über die Nothwendigkeit und Rechtlichkeit einer Vergleichung ſeyn. Aber iſt ihm das nicht in Rükſicht aller Rechtsgeſeze, und aller Entſcheidungen nach denſelben vorbehalten? Ein Gerichtshof entſcheide nach welchen wahren Rechtsgeſezen es nur immer ſey; iſt er ſeiner Entſcheidung gewiſs, liegt der bündige Beweis derſelben vor ihm; ſo darf er, däucht mich, theils gelindere, theils Zwangsmittel, wenn es nöthig iſt, anwenden, um ſeine gütige Sentenz in Ausübung bringen zu laſſen. Kann er jezt und in dieſem nahmhaften Falle keine gewiſſe, bündige Entſcheidung zu Stande

bringen; so wähle er das Wahrscheinliche, ich will sagen das wahrscheinlich Gerechte eines Vergleichs, es fliesse aus einem oder dem andern wahren Rechtsgeseze, und suche dann bald durch gelindere, bald durch Zwangsmittel seiner wahrscheinlichen Sentenz, wenn an einer endlichen Entscheidung viel gelegen ist, Eingang zu verschaffen! Diese Bewandniss hat es ohnstreitig mit einem äussern Gerichtshofe; und wenn wir ihn aus diesem Gesichtspunkte ansehen, so findet sich auch nicht der mindeste Grund, warum sein Rechtskodex nur auf gewisse Arten von Rechtsgesezen eingeschränkt werden soll? —

Allein gesezt, das sey alles nicht so; ist es denn mit einer Rechtslehre etwa blos darauf abgesehen, dass der Dritte mein Recht, und die Pflichten, die es andern auferlegt, leichter oder schwerer beurteilen kann? Es ist einem jeden Menschen, oder es sollte wenigstens einem jeden daran gelegen seyn, *seine wahren* Rechte zu wissen, um sie sich gegen andre Menschen zu sichern, und seinen Lebensendzwek, der von dieser Sicherheit abhängig ist, erreichbar zu erhalten. Zu dem Ende muss ihn die Rechtslehre mit *allen* seinen Rechten

bekannt

bekannt machen; sie muſs ihm zeigen, wann, gegen welche Personen, und unter welchen Umständen er durch ein jedes seiner Rechte befugt ist, die Pflichten, die andre Menschen gegen seine Rechte haben, entweder mit oder ohne Zwang zur Wirklichkeit bringen zu lassen. Es wird freylich einem Ieden, wenn er seine Rechte nun kennt, am Herzen liegen, auch andre davon zu überzeugen; weil er sich dadurch ihrer Pflichten gegen ihn, nicht weniger auch ihres Beystandes, den er zur Vertheidigung derselben gegen Beleidiger nöthig hat, mehr versichern kann. Allein, gesezt es miſslinge ihm diese Ueberzeugung; werden ihm darum seine Rechte weniger Zwangsrechte seyn? Befugen sie ihn jezt, da er andre Menschen von ihrer Gültigkeit nicht überzeugen, da er sie nicht in sein Interesse der Vertheidigung und Verfolgung ziehen kann, weniger als vorher? Hängt denn die Befugniſs seiner Rechte zum Zwange von der Anerkenntniſs andrer Menschen ab? Ein Ieder *soll* seine wahren Rechte vertheidigen, und sich die Ausübung derselben unversehrt erhalten; denn sie sind die Regeln seiner Handlungen, die ihm seine Wohlfarth, sein Alles, sichern können; er

ſoll deswegen, folglich *darf* er auch alle diejenigen Mittel der Vertheidigung und Verfolgung gebrauchen, die ihm die Feinde ſeiner Rechte durch ihren ungelehrigen Willen nothwendig machen, wenn es nicht um ſeine Rechte, die er doch ſo wenig wie ſeine Wohlfarth fahren laſſen darf, gethan ſeyn ſoll. — Und das iſt es denn, was auf die obige Frage, ob nämlich nicht diejenigen Rechte, deren Gültigkeit von Iedermann anerkannt werden kann, Zwangsrechte ſind? zu antworten iſt: andrer Menſchen Anerkennung der Gültigkeit meiner Rechte ſteht in gar keiner Verbindung mit der Befugniſs; die mir meine Rechte gegen andre Menſchen geben; meine Rechte, anerkannt von andern oder nicht, können mich befugen, gegen die Anfechter derſelben bald Verpflichtungs-, bald Zwangsmittel zu ergreifen. Ob ich jezt die einen oder die andern ergreifen darf? das erſehe ich nicht aus meinen Rechten, nicht aus der Wichtigkeit ihrer Gegenſtände, nicht aus dem Beyfalle, den andre ihnen geben oder verweigern; ſondern blos aus meinen Beleidigern, und aus den Umſtänden, die unſre beyderſeitigen Verhältniſſe beſtimmen; dieſe allein laſſen mich erkennen, ob ich

mit

mit Schonung ihrer Freyheit, alſo durch Verpflichtungsgründe, oder durch Zwangsmittel ſie zu ihren Pflichten gegen meine Rechte zurükbringen, und dadurch meine Rechte ſichern *ſoll*, folglich auch *befugt bin*?

Noch habe ich es für überflüſſig gehalten, die Zweydeutigkeit jener Frage in Anſpruch zu nehmen, und ihre Nichtigkeit daraus zu zeigen. Sie lautet nämlich wie folgt: ſind nicht diejenigen Rechte, deren Gültigkeit von andern anerkannt werden *kann*, Zwangsrechte? — Einmal, dieſes *kann* iſt ſehr zweydeutig; die *Möglichkeit*, daſs meine Rechte von andern anerkannt werden, kann nämlich entweder in meinen Rechten ſelbſt, oder in der Fähigkeit, oder in dem guten Willen andrer liegen. In den Rechten nun läſst ſich niemals eine Unmöglichkeit, ihre Wahrheit oder Unwahrheit zu erkennen, entdeken; ſie beruhen auf feſten oder ſeichten Gründen, die ſich mit mehr oder minder Forſchungsgeiſt auffinden und erprüfen *laſſen*. Sollen alſo von andern Menſchen *erkennbare* Rechte ſolche ſeyn, welche, was ſie, die Rechte ſelbſt, anbelangt, ſich von andern erkennen laſſen; ſo ſind alle Rechte der Menſchen erkennbare, folg-

 lich

lich nach jener Frage allesammt Zwangsrechte. — Sollten wir aber mit der Sichrung unsrer Rechte, sey sie auch eine Sichrung durch Zwang, warten müssen, bis andre Menschen Fähigkeiten, guten Willen, und Belieben genug haben, ihre Gültigkeit anzuerkennen; so würde der Sicherheit unsrer Rechte, und unsrer davon abhängigen Wohlfarth, sehr übel gerathen seyn, — oder vielmehr unsre Rechte würden uns alsdann, wenn die *Ueberzeugung* von ihrer Gültigkeit bey andern abgewartet werden sollte, niemals zum Gebrauche der Zwangsmittel befugen; weil es wahrscheinlich genug ist, dass derjenige, der sich von der Gültigkeit und Heiligkeit meiner Rechte überzeugen kann, entweder gegen sie nichts unternimmt, oder doch wenigstens leicht auf seine Pflicht hingewiesen, und durch Verpflichtungsgründe von ihrer Verlezung zurükgehalten werden kann. — Geben wir endlich der Frage folgenden Sinn: ob nicht diejenigen Rechte, deren Gültigkeit andre *schon anerkannt haben*, nur Zwangsrechte seyn möchten? so ist es der Mühe nicht werth, wegen der Beantwortung derselben noch einige Worte zu verlieren.

Vergönnen Sie mir, m. Fr.! bevor ich weiter gehe, nur noch eine kurze Betrachtung, die ſich an das vorhergehende anſchlieſst, und welche dazu dienen kann, daſs wir die eigentliche Beſtimmung eines äuſſern Gerichtshofs wo möglich beſſer ins Auge faſſen, als es zuweilen geſchehen mag. — Wir müſſen es uns wechſelſeitig als eine unnachlaſsliche Pflicht auferlegen, *alle Rechte unſrer Nebenmenſchen kennen zu lernen, und uns von ihrer Gültigkeit oder Nichtgültigkeit zu überzeugen.* Wie könnten wir ſonſt unſre Pflichten gegen dieſe Rechte erkennen? wie alſo als gerechte, vernünftige Menſchen mit ihnen leben? Ich will noch nicht einmal fragen, auf welche andre Art wir ihnen Berather, und wohlthätige Schuzengel ihrer Rechte werden könnten? Von uns ſelbſt aus alſo haben wir dieſe Pflicht, von den Gründen her, die ich eben aufzehlte, welche aber nicht die einzigen ſind, die für dieſe Pflicht ſprechen. Es iſt unſre Pflicht, unſre Rechte durch andre fälſchliche Rechtsanſprüche nicht ſchmälern, und unſrer Wohlfarth, die ſich innig an die Sicherheit *des ganzen Umfangs* unſrer Rechte anſchlieſst, keinen Eintrag durch fremde Anmaſſungen thun zu laſſen. Wie könn-

könnten wir aber diese unsre unnachlassliche Pflicht erfüllen, wenn wir es uns nicht zur Pflicht machten, andrer sämtliche Rechte und die Ansprüche, die von denselben auf uns zurükfliessen, zu *erprüfen*, und bey uns auszumachen, ob sie *unsern* gültigen Rechten nichts entziehen? — Die nämliche Pflicht eines jeden gesellschaftlichen Menschen legen wir uns auch gegenseitig durch unsre Rechte auf. Ich fodre mit Recht von andern, dass sie *alle meine Rechte* erkennen, und sich von ihrer Gültigkeit vergewissern sollen. Diess fodre ich von ihnen, weil ich von ihnen verlangen kann, *dass sie alle meine wahren Rechte respektiren, und unverlezt lassen sollen.* Das können sie aber nur durch die Erfüllung jener Pflicht, nämlich meine sämmtchen Rechte zu erkennen, und ihre Gründe zu prüfen. Eben das, was ich hier von andern fodern kann, verlangen sie mit Recht auch von mir; und ich muss mich dieser Pflicht schuldig erkennen, weil im Gegentheil andre Menschen diese nämliche Pflicht gegen meine Rechte von mir anzunehmen nicht schuldig seyn würden. — Was folgt daraus? diess, m. Fr.! "sollen wir denn von einem äussern Gerichtshofe und von seinen

Schieds-

Schiedsmännern weniger fodern, als wir von einem jeden unsrer Nebenmenschen zu fodern berechtigt sind? Soll es ihnen weniger Pflicht seyn, *alle* unsre Rechte anzuerkennen, und zu prüfen, sie alle uns sichern und verfolgen zu helfen, als einem jeden andern Nebenmenschen? Soll es ihnen weniger Pflicht seyn, *alle* unsre wahren Rechte *in ihren Verhandlungen* zu respektiren und unverlezt zu erhalten? Und wie in aller Welt soll denn der Priester der Gerechtigkeit *alle* meine Rechte, *deren keines von dem andern getrennt werden kann*, deren jedes in das andre eingreift, wo die Verlezung des einen die Verlezung des andern in sich schliesst, wie soll er in seinen gerichtlichen Verhandlungen *alle* meine Rechte heilig halten, wenn er nur auf gewisse Arten meiner Rechte, nur etwa auf meine negativen Rechte bey seinen Entscheidungen Rüksicht nehmen, wenn er nur sie vor Augen haben, und auf meine andern, vielleicht positiven, auf meine sogenannten innern, unvollkommnen Rechte, an deren Unverlezlichkeit mir meiner Wohlfarth wegen wohl am meisten gelegen seyn muss, kein Augenmerk haben soll? Ist es alsdann nicht nothwendige Folge, was leider schon

zum

zum Sprüchworte geworden ist: *summum jus, summa injuria*"? — Sagen Sie, es könne wohl nicht anders seyn! — So läfst sich alles entschuldigen, alles abweisen, antworte ich dann. Wer hat denn diese Unmöglichkeit noch je gezeigt? In unsern Rechten liegt sie nicht; diese lassen sich mit ihren Gründen durchgängig anerkennen und prüfen, und als erprüfte Rechte zu Regeln der Rechtsentscheidungen machen. Es müfste also die Unmöglichkeit in den Fähigkeiten und Willen der Menschen liegen. Nun, wir fodern mit Recht von jedem andern, dafs er nach seinem Vermögen die Schwierigkeiten, die sich ihm bey der Erkenntnifs und Prüfung unsrer Rechte entgegen stellen, überwinden solle; können wir das nämliche nicht auch von den ehrwürdigen Schiedsmännern der äufsern Gerichtshöfe verlangen? können wir es von ihnen, die sich ein ausdrükliches eignes Geschäft aus der Pflege der Gerechtigkeit machen, nicht noch mehr verlangen, als von andern? Und was ist denn einem Menschen, einem Manne, der mit Fähigkeiten ausgerüstet ist, von dem, was nicht in sich selbst unmöglich ist, unmöglich? Was ist ihm bis morgen, und nach einigen Iahren, was ist ihm, wenn

andre

andre ihre Kräfte mit ihm vereinigen, denn unmöglich? Kann man etwa ſagen, daſs man das erprobt habe? erprobt habe, was uns und andern, wenn man das Streben der Kräfte nicht hemmt, noch künftig möglich oder unmöglich iſt? und *dieſe* Möglichkeit oder Unmöglichkeit muſs doch wohl durch *Erfahrung* und *Verſuche* erprobt werden? — Gewiſs, m. Fr.! iſt jene Unmöglichkeit, in dem äuſſern Gerichtshofe nach *allen* unſern Rechten, als nach eben ſo vielen Regeln der Gerechtigkeit zu entſcheiden, nur eine Folge jener *Theorie*, nach welcher der Richter nur an gewiſſe Arten unſrer Rechte und Regeln der Gerechtigkeit ſich zu binden gehalten wird; aber keine Folge der Unfähigkeit, der Ungeſchiklichkeit, und des guten Willens eines ſolchen reſpektablen Mannes. Laſſen Sie uns jene Theorie aufheben, laſſen Sie uns einem ſolchen Richter die Vollmacht, den *ganzen* Umfang unſrer Rechte zur Regel ſeiner Entſcheidungen zu machen, geben: — ſo wird er zwar zuweilen die feinen Linien der Gerechtigkeit verfehlen, anfangs mehr verfehlen als in der Folge; er wird oft das Wahrſcheinliche ſtatt des Gewiſſen wählen müſſen; ſein Ausſpruch wird zuwei-

len

len auf einen väterlichen Rath einer Vergleichung hinauslaufen; aber wir werden alsdann nicht mehr so oft in Gefahr seyn, so viele unsrer Rechte, die er, nach jener Theorie, zu respektiren nicht gehalten ist, aufs Spiel gesezt zu sehen, und er selbst, der rechtschaffne Schiedsmann, wird nicht so oft klagen müssen, daſs er ein Werkzeug der Ungerechtigkeit habe seyn *müssen*, daſs er anders würde gesprochen haben, wenn er der offenbaren *Billigkeit*, wie er jezt die Gerechtigkeit nennen muſs, die so genannte *strenge Gerechtigkeit* hätte aufopfern dürfen.— Sehen Sie, m. Fr.! wie oft eine unbedeutend scheinende Spekulation und Meynung, wie diejenige vorkommen mag: daſs der äuſsre Gerichtshof nur nach einem gewissen Theile unsrer Rechte zu richten habe, sich für unsre Ruhe und Wohlfarth so wichtig macht! — Um unser beyder Willen möchte indessen diese Sache ausfallen wie sie wollte. Wir würden ja vielleicht wohl im Stande seyn die übeln Folgen jener Theorie zu ertragen, wenn sie nur uns beyde träfen, und wenn wir durch die Erdultung derselben Iemanden nüzlich werden könnten; ob wir gleich auch Bürger sind, welche auf Gerechtigkeit, so gut als irgend

irgend ein andrer, Anſpruch zu machen haben; obſchon wir ſo gut wie andre, von Gott und von der Natur, die unnachlaſsliche Pflicht erhalten haben, auch für unſre Rechte und ihre Unverlezlichkeit Sorge zu tragen: — Aber das ſoll es nicht allein ſeyn, was uns den Wunſch abnöthigt: daſs doch jene Theorie mit ihren Folgen mit mehr Ernſt, Genauigkeit und Schärfe von den Gelehrten und Vormündern der Nationen unterſucht werden möchte, als es bisher geſchehen iſt; nein, ſondern da dieſe Theorie mit ihren üblen Folgen augenſcheinlich Millionen von unſern Mitbürgern trift, weſs Standes ſie auch ſeyn mögen; ſo muſs dieſer unſer Wunſch als die vereinigte Stimme der Wohlfarth aller Bürger von den Gelehrten angeſehen werden. — Eben das, daſs ſo vieles, was der Menſchenwohlfarth nahe liegt, auf die Lehre von den Zwangsrechten gebaut wird, mag mich auch bey Ihnen entſchuldigen, daſs ich mich bey dieſer Materie und ihrer Prüfung etwas lange verweilt habe. Ich glaube, es würde mir die nämliche Entſchuldigung zu ſtatten kommen, wenn ich mich nun auch über die gleich wichtigen *Strafrechte* ausbreitete; allein ich will denn doch die Beurteilung

derselben so kurz als möglich fassen, der Maxime eingedenk, — der ich bey Ihnen mit Fug und Rechte folgen kan: — *sapienti sat dictum.*

Dem Wortverstande nach ist ein *Strafrecht* ein solches, welches uns befugt, einen andern zu *strafen.* Hier kommt nun offenbar alles auf den richtigen Begriff von *Strafe* an. Man gesteht einmüthig zu, dass der Gegensaz von Strafe *Belohnung* sey. Beyde haben das gemein, dass sie etwas *Verdientes*, etwas nur mit Handlungen und Unterlassungen eines *Willens Zusammenhängendes* sey. Was ist es nun wohl alles, was mit dem Wollen zusammenhängen kann? Handlungen und Unterlassungen, Regeln und Triebfedern stehen zwar mit dem Willen in Verbindung; aber keine derselben *ist Belohnung* oder *Strafe*, obgleich Belohnung und Strafe von ihnen *abhängt.* Denn wer gewissen Regeln und Triebfedern folgt, wer von ihnen regiert und bewegt etwas gewisses unterläst oder thut, der hat Strafe oder Belohnung als eine *Folge davon* zu erwarten. — Weiter; die Arten von Handlungen oder Unterlassungen eines Menschen sind immer der Grund, dass ihm ein *Gut* oder *Uebel* zu theil wird. Ein von dem Willen eines

Men-

Menſchen abhängiges Gut heiſt ein erworbenes, ein verdientes Gut, mit einem Worte, ein *Verdienſt*; ein dergleichen *Uebel* iſt ein verſchuldetes und, wie man es auch zuweilen nennt, ein verdientes Uebel, kurz eine *moraliſche*, eine *Willens Schuld*; denn eine ſolche Schuld iſt dem Verdienſte entgegen geſezt. Von beyden unterſcheiden ſich Glük und Unglük, Geſchenk und Beleidigung. Unter *Glük* läſst ſich nichts anders, als ein von unſerm Willen unabhängiges, blos vom Zufalle der Dinge uns zugeworfenes Gut, — und unter einem *Geſchenke* ebenfalls ein von *unſerm Willen* unabhängiges, wohl aber *von dem guten Willen eines Dritten* uns ertheiltes Gut verſtehen. Daraus läſst ſich nun auch leicht abnehmen, was ein Unglük, und was eine Beleidigung ſeyn könne?

Belohnung und *Strafe* hat mit Glük und Unglük, mit Geſchenk und Beleidigung keine Gemeinſchaft; wohl aber mit *Verdienſt* und *Schuld*. Es läſst ſich ſchlechterdings *keine Belohnung ohne Verdienſt*, und *keine Strafe ohne Schuld* denken. Allein, Belohnung iſt nicht ſelbſt das Verdienſt, und die Strafe iſt nicht ſelbſt die Schuld; ſondern das eine flieſst aus dem andern wie die Wirkung aus

 ih-

ihrer Ursache: das *Verdienst* ist die *Ursache der Belohnung*, und die *Schuld* ist die *Ursache der Strafe*. Diese Verbindung aber, welche zwischen Verdienst und Belohnung, zwischen Schuld und Strafe unläugbar statt findet, wie wird sie möglich seyn? Mich däucht, diese Möglichkeit ist bald eingesehen, m. Fr.! wir dürfen uns nur erinnern: dass *Verdienst* ein durch unsern Willen selbst bewirktes, uns eignes *Gut*, und dass *Schuld* ein durch unsern Willen zur Wirklichkeit gebrachtes, uns eignes *Uebel* sey. Wir dürfen uns ferner nur erinnern: dass ein Gut, welches wir *unser* Gut nennen, nichts anders als so *etwas* seyn könne, *was uns angenehmes Gefühl verursacht*, und dass ein *Uebel*, das *unser* Uebel seyn soll, nur so etwas seyn könne, *was uns unangenehmes Gefühl verursacht*. Hängt also Belohnung vom Verdienste, und Strafe von Schuld ab; so kann *Belohnung* nichts anders seyn, als *ein angenehmes Gefühl*, *welches unser Verdienst*, d. h. *unser selbsterworbenes Gut*, *in uns verursacht*; und *Strafe* nichts anders, als ein *unangenehmes Gefühl*, *welches unser selbstverschuldetes*, *von unserm Willen abhängiges Uebel*, *Schuld genannt*, *in uns hervorbringt*. *Meine*

Strafe ist also *mein Gefühl eines von mir selbst verschuldeten Uebels.* Ist ein widriges Gefühl in mir, welches *kein Gefühl eines mir eignen nahmhaften selbstbewirkten Uebels* ist; so ist dieses Gefühl keine Strafe, sondern es ist entweder *Gefühl eines mir zugestossenen Unglüks*, oder *Gefühl einer Beleidigung.* Wo folglich Strafe seyn soll; da muss *das selbstverschuldete Uebel selbst*, und kein andres von diesem verschiedenes Uebel, wirken, und sich selbst meinem Herzen zu fühlen geben, oder es muss wenigstens von mir, oder von andern Menschen meinem Herzen *zu fühlen gegeben* werden. Wie das anzufangen sey? Eben das, m. Fr.! ist der grosse Stein des Anstosses, den, wie ich nicht ohne Grund glaube, man äusserst selten, wo man Menschen strafen will, zu vermeiden weiss. Fast allenthalben ist es angenommen, dass *jedes unangenehme Gefühl*, das in einem Menschen erwekt wird, sey es nun Gefühl eines selbstverschuldeten, oder eines andern Uebels, *Strafe* sey; wenn man nur vor der Erzeugung eines solchen Gefühls erwiesen zu haben glauben kann, dass in dem straffälligen Menschen *eine Schuld vorhanden* sey. Um Iemanden zu strafen, meynt man, sey es genug zu

wissen, er ist ein Schuldiger; alsdann sey es schon recht, seinem Herzen *Uebel aller Arten* nahe zu bringen, die ihm unangenehme Gefühle abnöthigen können; und diese *so erzeugten* Gefühle *zugefügter* Uebel (also wahre Gefühle der Beleidigung) nennt man auch, und zwar gewöhnlich *Strafe*. Das nenne ich doch einen kurzen Procefs, und aus einer der wichtigsten Angelegenheit des Menschen ein Spiel der Willkühr und der blosen Meynung machen! Es für gleichviel zu halten, ob man den Menschen straft oder beleidigt? ist das nicht eine sehr sträfliche Geringschäzung des Menschen? Eine solche fahrlässige Behandlung würde sich einigermassen entschuldigen lassen, wenn es nicht so einleuchtend wäre, dafs ein Schuldiger eben sowohl beleidigt werden, als auch unglüklich seyn könne; wenn nicht schon so manche Beyspiele von solchen sogenannten Strafen die oft stumme Menschheit strenger Richter erschüttert, und sie zu dem Bekenntnisse gebracht hätte, dafs dergleichen vergebliche Strafen wahre Beleidigungen gegen die Schuldigen seyen!

Mit diesen Bemerkungen will ich aber auf keine Weise geläugnet haben, dafs zuweilen die *zuge-*

gefügten, fremden Uebel *Mittel* werden können, wodurch in dem Schuldigen das *Gefühl ſeiner Schuld*, alſo die eigentliche wahre Strafe, ſo wie ſie durch die moraliſche Natur beſtimmt wird, erwekt, und oft erinnerlich gemacht wird. Es kann zuweilen geſchehen, dieſs geſtehe ich gerne zu, daſs, wenn Sie einen Schuldigen in ein Gefängniſs einſperren, und ihn des Umgangs andrer Menſchen, und der Güter, die er ſonſt zu genieſſen gewohnt iſt, berauben, welches alles für ihn *fremde*, ihm *zufällige Uebel* ſind, die mit ſeinem *verſchuldeten* perſönlichen Uebel nicht verwechſelt werden dürfen, daſs, ſage ich, dieſe ihm *zugefügten Uebel* für ihn *Mittel* ſind, die das eigentliche *Gefühl ſeiner Schuld*, alſo die wahre *Strafe* derſelben, in ihm erweken helfen. Allein, thun das dergleichen zugefügte Uebel immer und bey jedem Schuldigen? Wird denn vielleicht die Wirkſamkeit ſolcher zugefügten Uebel auf die Erzeugung der *Schuldgefühle* berechnet? Nicht im geringſten, l. Fr.! Bedenken Sie nur, daſs man die Arten ſolcher Uebel, die man Schuldigen zuerkennen will, an die Arten ihrer Verſchuldungen bindet: wer dieſes oder jenes Geſez übertritt, wer dadurch dieſe Art

von Schuld auf ſich ladet, heiſt es gewöhnlich, dem ſollen dieſe und jene nahmhaften Uebel zugefügt werden. Iſt denn die Kraft ſolcher Uebel, das Gefühl einer Schuld zu veranlaſſen, etwa an die Arten der Verſchuldungen, an die man ſie anknüpfte, gebunden? Können wir denn ſo ſchlieſſen: weil dieſer Menſch die Ehe gebrochen, und eine Iungfrau geſchändet hat; ſo muſs das Uebel, das wir auf dieſs Vergehen ſezen, eben weil es darauf geſezt iſt, nothwendig dem Ehebrecher zum *Gefühle ſeiner Schuld* zu verhelfen fähig und tüchtig ſeyn? Wenden Sie mir nicht ein: daſs man dieſen ſonderbaren Schluſs bey den Zuerkenntniſſen der Strafen nicht zum Grunde lege! das will ich auch nicht behaupten. Ich müſste ſonſt annehmen können, daſs man dergleichen verhängte Uebel wirklich aus dem Geſichtspunkte anſehe, *daſs ſie bloſe Strafmittel ſeyen.* Allein von dieſer Seite werden ſie ſicherlich nicht angeſehen; denn man *nennt* dergleichen zugefügte Uebel nicht blos *Strafen*; ſondern man behandelt ſie auch ſo, als wenn *ſie ſelbſt* ſchon *Strafen* wären und ſeyn könnten. Hätte man ſie für *bloſe Strafmittel* angenommen, für Mittel, durch welche der Schuldige zum richtigen

Ge-

Gefühle seiner Schuld veranlaſst werden ſollte; ſo hätte man die zuzufügenden Arten derſelben gewiſs nicht an die Geſeze, und an die Arten der Verſchuldungen gebunden, ſondern vielmehr an namentliche Beſchaffenheiten, an den Charakter, und an die Lage der Schuldigen. Ich will ſagen, man würde alsdann ſo geſchloſſen haben: ein Menſch von dieſer Art, und in ſolchen Umſtänden, kann durch dieſe ihm zuzufügenden Uebel zum Gefühle ſeiner Schuld gebracht werden, bey ihm hängen ſolche Uebel, als *Veranlaſſungsgründe*, mit dem Gefühle ſeiner Schuld, als mit der beabſichteten *Folge*, zuſammen; folglich wird er durch ſie gewiſs geſtraft. Bey einer ſolchen Anordnung und Berechnung der veranſtalteten Uebel als Strafmittel würde man auf das übertretene Geſez, und auf die Art und den Grad der Verſchuldung gar keine Rükſicht genommen haben, es müſste denn etwa deſswegen ſeyn, weil vielleicht die Wirkſamkeit der Strafmittel zum Theil von der Art der übertretenen Geſeze, und von der Art und dem Grade der Verſchuldung auf gewiſſe Weiſe mit abhängt. Allein, dieſer Geſichtspunkt war nun zuverläſſig bisher der gewöhnliche nicht; man be-

 trachtete

trachtete vielmehr die einem Schuldigen zuzufügenden Uebel als die *Strafe* der Verschuldung, folglich *als den Zwek selbst*, den man bey der Bestrafung eines Schuldigen vor Augen hatte; *nicht* aber *als Mittel*. Man gab sich das Ansehen, als wenn man *Strafe geben* könne; eben so wie man sich anmaſste, man habe die *Belohnung* für ein Verdienst in Händen, und könne es einem verdienten Manne *mittheilen*. *Lohn* können wir zwar andern geben, m. Fr.! aber keine *Belohnung*. Belohnungs- und Strafmittel für andre Menschen sind in unsern Händen; aber nicht die Belohnung und die Strafe selbst. Diese sind und können ja nur, jene, die Belohnung, das Gefühl eignen Verdienstes selbst, und diese, die Strafe, das Gefühl eigner Schuld seyn. Und keines von diesen beyden Gefühlarten können wir Iemanden einflöſsen und mittheilen; sondern wir können sie nur *durch schikliche treffende Mittel* in den Herzen andrer erweken *helfen*. Zum Beweise dieser wichtigen und so sehr verkannten Wahrheit lassen Sie uns folgendes bedenken: würden wir je auf den allgemein angenommenen Gedanken von der *Strafe einer Schuld*, von dem nothwendigen Zusammen-

hang

hang, der zwischen Schuld und Strafe herrscht, gekommen seyn, wenn er von unsrer Willkühr und Einrichtung, und nicht vielmehr *von unsrer moralischen Natur* einmal so bestimmt und festgesezt wäre? Würden wir jemals auf den Gedanken gerathen seyn, zwischen Schuld und Strafe eine objektiv bestimmte Proportion anzunehmen, wenn es von der Willkühr der Menschen abhängig wäre, die Strafe für eine Schuld zu bestimmen? wenn dieses Maaſs der Strafe nicht von eben jener moralischen Natur des Menschen, also unabhängig von unsrer Meynung, bestimmt wäre? Würde man sonst so unnachlaſslich die sogenannten von Menschen einander *zugefügten* Strafen nach einem *unwillkürlichen* Geseze des Maaſses einer Strafe beurteilt wissen wollen? — Aus diesem allen folgt denn offenbar: daſs dasjenige, was Strafe einer Schuld ist und seyn kann, schon durch die Einrichtung unsrer moralischen Natur bestimmt; daſs folglich ihr Zusammenhang mit der Schuld in eben dieser Natur gegründet sey; daſs wir folglich diesen Zusammenhang durch unsre Willkühr nicht verändern, nach unsrer Willkühr an irgend eine Schuld keine Strafe hängen, sondern nur, wenn

wir

wir anders der Natur nicht widerstreiten, und ungerecht oder ungereimt handeln wollen, dahin streben müssen, dasjenige, was unsre moralische Natur schon an eine Schuld als Strafe geknüpft hat, *Nachhülfe*, die wegen der Art des Zusammenhangs einer Schuld mit ihrer Strafe zuweilen nöthig ist, früher und öfter zu erweken, d. h. wir können blos *Strafmittel* gebrauchen, aber keine Strafen *zufügen* oder *geben*. Nun haben wir oben gesehen, dass die Strafe, welche die moralische Natur an jede Schuld geknüpft hat, nichts anders seyn könne, als das eigenthümliche Gefühl der Schuld selbst, der Schuld, die jederzeit ein *Uebel*, und zwar ein von dem Willen des Schuldigen allein abhängiges Uebel ist. Um also die Strafe einer Schuld zu befördern, müssen wir solche *Mittel* aufsuchen und wählen, welche geschikt sind, diejenigen Bedingungen zu erfüllen, von denen die *Erzeugung des Gefühls einer Schuld* durch die moralische Natur des Menschen, also nothwendig und unabänderlich, abhängig gemacht worden ist. Was heist das aber anders: als wir müssen die *natürlichen Bedingungen*, *durch deren Erfüllung unsre Gefühlkraft die verschiedenen Arten der Gefühle*

zu erzeugen genöthigt ist, erst ausspähen, und uns derselben vergewissern, um alsdann so schliessen zu können: *diese* Bedingungen der Gefühle rege zu machen, dazu dienen diese und diese Mittel; folglich müssen wir *diese* Mittel vorkehren, um das *Gefühl der Schuld* zu erweken. — Es ist, wie Sie sehen, mit der Erweknng des Strafgefühls um kein Haar anders, als mit der Erzeugung der Triebfedern zur Tugend, oder auch wie mit der Erwekung derjenigen Gefühle, die die Belohnung der Tugend sind, ich meyne der Gefühle des Verdienstes. Die Kunst, diese leztern in den menschlichen Herzen hervorzubringen, sezte die nämlichen Bedingungen voraus, welche wir eben demjenigen, welcher andern zu ihren Strafen behülflich seyn will, vorschreiben musften, nämlich *eine genaue, sichre Einsicht in die Natur der menschlichen Gefühlkraft.*

Es scheint, man habe jenen schon mehrmalen von mir berührten Unterschied, welcher zwischen Strafe und Strafmitteln statt findet, für unbedeutend gehalten. Einige Kritiker meynten sogar, es komme mit ihm auf einen Wortstreit hinaus. Ich kann nicht begreifen, wie man die *Verwechslung*

eines Mittels mit seinem Zweke für geringfügig halten, und in der Unterscheidung beyder ein Wortspiel finden kann. Wenn ich nicht sehr irre, so legen eben diese Männer selbst jenem Unterschiede denn doch auch wieder sehr viel Gewicht bey, und finden in der Vernachläßigung desselben einen Hauptgrund, warum der Mensch oft so thöricht handelt. Wenn sie nämlich bemerken, daſs man Ehre und Ansehen, Herrschaft und Reichthum, und andre äuſsre für Güter gehaltene Dinge für *Zweke* annimmt, und sie wie Zweke behandelt; so versichern sie, und ich glaube mit allem Recht, daſs dieser Miſsgriff Thorheit verrathe, und daſs er Ursache sey, warum man seinen eigentlichen Zwek des Lebens verfehle. Seze man nun statt der äuſſern Güter, die man fälschlich für Zweke ansieht, *äuſsre Uebel*, und lasse nun auch diese *für Zweke* gelten; so hat man einen und den nämlichen Fall. Denn ich wollte vorhin nichts anders sagen, als daſs man gewöhnlich jene, wahren oder vermeynten, äuſſern Uebel, die man den Schuldigen zuerkannt, für die *Strafe selbst*, also für den *Zwek* einer Strafhandlung annehme, da doch dergleichen Uebel höchstens nur

Mittel

Mittel zur Erwekung der Strafgefühle abgeben können. Bleiben wir nun dabey, und *nennen* wir dergleichen zuzufügende Uebel auch forthin noch *Strafe*; was ist alsdann natürlicher und konsequenter, als dass wir uns auch fernerhin an den *Sinn* dieser Benennung halten, und ihm zufolge glauben, wir hätten einem Schuldigen schon alsdann *zum Gefühle seiner Schuld*; also zur eigentlichen Strafe derselben, verholfen, wenn wir ihm gewisse äussre Uebel angethan haben; denn, so *müssen* wir alsdann denken, *dergleichen Uebel* sind ja *Strafen*.

Bey den Folgen dieser Verwechslung der Strafmittel mit der Strafe lassen Sie uns, m. Fr.! noch einige Augenblike verweilen, ich glaube, sie gehören unter die erheblichsten, die sich im Reiche der Sitten finden lassen. Zu dem Ende lassen Sie uns bedenken: *wozu* die Strafe dienen *soll* — und dienen *kann*? Sie ist ein widriges Gefühl eigner Schuld. Was kann und muss aber ein solches Gefühl auf den Willen des Schuldigen für einen Einfluss haben? Ieder Wille muss, seiner Natur zufolge, dahin streben, dass unangenehme Gefühle vermieden, oder wenn sie schon da sind, aus dem Herzen vertilgt werden. Das ist aber

auf keine andre Weise möglich, als so: dass er dasjenige Uebel, *dessen* Gefühl jenes vermeidliche oder zu tilgende Gefühl ist, ich meyne dass er dasjenige nahmhafte Uebel, welches der Grund eines solchen Gefühls ist, entweder vermeide, oder durch ein erreichbares Gut verdränge. Und wie ist diess wieder anders möglich, als so: dass der Wille diejenige Handlung unterlasse, oder diejenige vollziehe, von welcher das vermeidliche Uebel mit seinem Gefühle, oder das ein schon vorhandenes Uebel verdrängende Gut abhängig ist? — Die eigentliche Strafe, das Gefühl eigner Schuld, ist also von unsrer Natur des Willens dazu bestimmt, erstlich: dass sie den *Gedanken* an diejenige Schuld, deren Gefühl sie ist, in uns erhält, und zugleich mit diesem Gedanken eine *Furcht*, d. h. *unangenehmes Vorgefühl dieser Schuld*, in so fern sie als eine wiederhohlbare Schuld erscheint. Durch diesen *Gedanken*, und durch die mit ihm verbundene *Furcht* vor der namentlichen Schuld, welche mit der Strafe gefühlt wird, wird nun der Wille des Schuldigen *gelenkt* und *angetrieben*, diejenigen Handlungen oder Unterlassungen zu vermeiden, die die gedachte und gefürchtete Schuld nach sich ziehen. —

ziehen. — Zweytens: die Strafe einer Schuld führt auch auf den *Gedanken desjenigen Verdienstes*, das der gefühlten Schuld gerade *entgegen steht*; denn ein solches Verdienst ist dasjenige Positive, dessen Mangel jene Schuld ist. Mit diesem erzeugten *Gedanken an* ein *Verdienst* erwekt aber auch die Strafe zugleich ein *Vorgefühl* dieses Verdienstes; und beyde, dieser Gedanke und dieses Vorgefühl des Verdienstes, lenken und bewegen nun den Willen des Schuldigen zu denjenigen Handlungen, welche eben das gedachte und vorgefühlte Verdienst zur Folge haben. Mit diesem neuen Verdienste muss nämlich, wie ich schon oben sagte, der Wille des Schuldigen seine vorige Schuld und deren Strafe zu verdrängen suchen. Ich sage, er *muss*; weil er im Zustande des widrigen Strafgefühls *nicht kann* verharren wollen. — Man nannte bisher diese beyden auseinander gesezten Folgen der Strafe *Besserung*, und sagte: "Strafe habe Besserung zum Zweke." Dass diese Behauptung Wahrheit, dass ihre Richtigkeit in der moralischen Natur gegründet sey, und wie die Besserung mit der Strafe zusammen hänge? sehen Sie nun wohl deutlich ein. Allein, es kann Ihnen

nun auch die Bemerkung nicht entgehen: daſs die von der Natur erzielte Folge der Strafe, nämlich die Besserung des Schuldigen, nur an das eigentliche wahre Strafgefühl gebunden sey; ich will sagen: die Strafe muſs wirklich in einem Schuldigen vorhanden, sie muſs *als ein Gefühl seiner Schuld*, nicht aber etwa als ein Gefühl eines von seiner Schuld verschiedenen Uebels, in ihm vorhanden seyn, wenn Sie ihm eine sichre Anleitung zur Vermeidung einer gleichartigen Schuld, und zum Streben nach einem dieser Schuld entgegengesezten Verdienste, d. h. zur Besserung werden soll. Denn, ist dasjenige Gefühl, welches Sie in einem Schuldigen erregen, und für Strafe annehmen, etwa *ein Gefühl eines von seiner Schuld verschiedenen Uebels*; so kann ja *dieses* Gefühl den Willen des Schuldigen nur *auf die Vermeidung desjenigen Uebels, dessen Gefühl es ist*, folglich nicht auf die Vermeidung einer ähnlichen Schuld, hinführen; weil das gefühlte Uebel und die Schuld zwey ganz verschiedene, von einander getrennte Dinge und Gegenstände des Willens sind, und weil ein jedes Gefühl den Willen *nur auf seine*, des Gefühls,

Quelle,

Quelle, ich will ſagen auf dasjenige Uebel, deſſen Gefühl es iſt, hinleiten kann.

Mit dieſen Wahrheiten vergleichen Sie nun, m. Fr.! das gewöhnliche Verfahren, das in den Strafgerichten beobachtet wird. Es iſt nicht genug, daſs man da der Natur die Ungereimtheit aufbürdet, "ſie habe Strafe um der Strafe willen bereitet," ſie, die keinen andern abſoluten Zwek des Menſchen als *Beſeligung*, reines verdienſtliches und belohnendes Selbſtgefühl, anerkennt. Nicht genug, daſs man daraus die Folge zieht: man dürfe die Natur in dieſer Ungereimtheit auch wohl nachahmen. Nicht genug, daſs man der Natur die Abſicht andichtet: "ſie veranſtalte eine Strafe zuweilen blos um des Beyſpiels für andre Menſchen willen," und daſs man ihr alſo auch hierinnen folgen dürfe. Sondern man verhängt über die Schuldigen auch noch ſolche Uebel, die weder Strafe ſelbſt ſind, noch auch die Strafe mit ihrem natürlichen Gefolge der Beſſerung erzielen können. Und doch *will* und *beabſichtet* man in den Strafgerichten die für die Menſchheit, und für das Wohl der Geſellſchaft ſo wichtigen Folgen einer Strafe. Man will ſie; aber um die Mittel

 der-

derselben ist man unbekümmert. Da müssen Uebel, die ja zuweilen wohl *Mittel* der Strafe seyn können, die Strafe selbst seyn; da muss der Schuldige mit äussern Uebeln jeder Art umgeben werden, — gleich als müssten Dinge, die dem dritten und vierten Uebel scheinen, nothwendig auch diesem und jenem Schuldigen Uebel seyn. *Dergleichen* Uebel gibt man den Schuldigen zu *fühlen*, und überredet sich, dass *solche Gefühle*, die doch keine Gefühle der Schuld sind, Strafe seyen; dass man *mit ihnen* die erwünschten Folgen einer Strafe erreichen werde. Nehmen Sie das Buch der Erfahrung vor sich, l. Fr.! und lesen Sie nur *aus ihm* die Folgen eines solchen Verfahrens! "Der Schuldige, dem ihr andre Uebel, als seine Schulden sind, zu fühlen gebt, ist geneigt und, wollen wir hinzusezen, *muss* seiner Natur nach wohl es seyn, *denjenigen Uebeln auszuweichen*, *die ihr ihm als Strafen zu fühlen gebt*, aber nicht die Schulden, um deren willen ihr sie ihm zufügt. Dadurch macht ihr ihn schlau und verstekt in seinen Handlungen; er hasst euern Gerichtshof als eine Stätte der Beleidigungen; er hasst seine Richter, nicht seine Schuld, er verabscheut eure Geseze und bürgerliche

gerliche Einrichtung, statt dass er aus Ehrfurcht vor derselben zittern sollte; — kurz, so erzieht ihr euch schlaue Verbrecher, und geheime Feinde —, nicht aber Feinde der Verbrechen, sondern *Feinde der Uebel*, die ihr zuerkennt, und Feinde eurer bürgerlichen Verfassung, welche unvorsichtiger Weise Quelle jener Uebel wird." Allerdings ist es so, m. Fr.! an gebesserte Menschen ist bey so einer Strafgerechtigkeit, wie man sie zu nennen beliebt, gar nicht zu gedenken, und das aus keinem andern Grunde, als weil man Strafmittel mit der Strafe selbst verwechselt, und nun nothwendig nicht einmal darauf verfällt, geschweige denn sich bemüht, *die Strafmittel nach ihrer Tauglichkeit zu ihrem Zweke zu wählen und einzurichten.* Sie haben hierüber noch Zweifel auf dem Herzen, ich weiss es wohl; sie sollen hernach beantwortet werden. — Vor jezt lassen Sie uns bey dem, was uns die moralische Natur des Menschen von der Strafe und ihrem Wesen, von ihrer Entstehung, von der Möglichkeit ihrer Erwekung, und von ihrer Folge und Bestimmung nun einmal als Wahrheit zu erkennen gegeben hat, stehen bleiben, und die rechtlichen Fragen daraus beantwor-

ten: was *kann* ein Strafrecht ſeyn? wozu *kann* es befugen? wo kann es gültig ſeyn? und wie iſt die Ausübung deſſelben möglich?

Ein Strafrecht iſt dasjenige Recht, iſt derjenige Gedanke, der den Willen des Strafenden dahin richtet und lenkt, daſs er *Mittel* veranſtaltet, durch die er in einem Schuldigen *das Gefühl ſeiner Schuld* erwekt, und es nach Maaſsgabe der Möglichkeit der Beſſerung, die er durch dieſes Gefühl nach Anleitung der moraliſchen Natur beabſichtet, unterhält und wiederhohlt. Ein Strafrecht befugt alſo nur *zum Gebrauche ächter Strafmittel;* es führt *nicht weiter*, als dazu. Gegen einen Schuldigen, in welchem ſchon das Strafgefühl ſeiner Schuld ohne äuſsre, abſichtlich von andern gebrauchte Mittel vorhanden iſt, kann unſer Strafrecht nicht ausgeübt werden; denn wo ein Zwek ſchon da iſt, — und auch, wo er zu rechter Zeit ohne meine Beyhülfe entſtehen wird, — da kann ich kein Recht auf Mittel zu dieſem Zweke ausüben wollen. — *Wie* ein Strafrecht in Ausübung gebracht werden könne? habe ich ſchon oben gezeigt. Es berechtigt mich nämlich zu *Mitteln,* wodurch ich in einem Schuldigen das *Gefühl ſei-*

ner Schuld wirklich und zuverläſſig erweken kann. Das Gefühl ſeiner Schuld hängt aber von ſeinem Gefühlvermögen ab. Dieſs Vermögen, d. h. die Geſeze und Bedingungen, an welche die Erzeugung der Gefühle, und namentlich hier die Erzeugung der Schuldgefühle geknüpft iſt, muſs ich alſo erforſchen und deutlich erkennen, ehe ich meine Mittel beurteilen, wählen und gebrauchen, d. h. ehe ich mein Strafrecht in Ausübung bringen kann. —

"Aber, wenn Strafe das ſeyn ſollte, was hier dafür angegeben wird, wenn uns unſer Strafrecht blos zu Mitteln der Erwekung der Schuldgefühle berechtigen ſollte; wie wenig würde uns ein ſolches Strafrecht unſre Rechte und Güter gegen die Angriffe und Beleidigungen unſrer Feinde ſichern! wie ſehr würden wir in den Verfolgungen unſrer Beleidiger, wenn wir dabey einem ſolchen Strafrechte gemäſs verfahren wollten, zurükbleiben! Man bedenke nur, wir ſollen, zufolge unſres Strafrechts, unſern Beleidiger *durch ein erwektes Gefühl der Schuld*, und ja durch kein anders, von ſeiner vorhabenden Beleidigung abſchreken; wir ſollen uns ſo gegen ihn vertheidigen, daſs wir blos *das Ge-*

fühl seines Unrechts in ihm erweken, und mit *diesem* ihn nöthigen, von seinem Angriffe abzustehen; wir sollen ihn so verfolgen, daſs wir *das Gefühl der Schuld*, die er in der gegen uns schon vollbrachten Beleidigung und Uebelthat auf sich geladen hat, in seinem Herzen erweken, um ihn durch *dieses* Gefühl zu bewegen, seine Beleidigung wo möglich wieder gut zu machen, und unsre verlezten Güter wieder zu erstatten! Wehe dem Staate und seinen Bürgern, wenn sein Strafrecht keine andre Berechtigung als diese geben soll! Sicherheit und Wohlfarth wären sicherlich dahin."

Ich könnte dieser Einwendung, die man gewöhnlich meiner obigen Angabe des Strafrechts entgegen sezt, und die vielleicht auch bey Ihnen einen Zweifel gegen die Gültigkeit meiner Straftheorie veranlaſst hat, so begegnen, daſs ich sagte: sie trift meine Straflehre nicht, weil sie von einer *Folge* derselben hergenommen ist, auf die ich keine Rüksicht zu nehmen brauche, wenn ich einmal die Wahrheit meiner Lehre *aus der Natur der Sache* erhärtet und bewährt habe. Man widerlege *die Gründe direkte*, dürfte ich nur antworten, und versteke sich nicht hinter Absurditä-

ten,

ten, die man aus jeder Lehre herausdrehen kann! —— Allein, damit wäre die Einwendung, und der Schatten, der von ihr auf jene Straftheorie zurükfällt, nicht gehoben. Ich will sie also nicht blos abweisen; sondern Ihnen zeigen, in wie fern sie mit jener Straflehre in gar keiner Gemeinschaft stehe.

In der angeführten Einwendung wird angenommen, dass wir *Kraft unsers Strafrechts* die Feinde unsrer Rechte und Wohlfarth zurükzuschlagen und zu verfolgen befugt seyen; dass von unserm Strafrechte her unsre Befugniss zu Mitteln der Sicherheit, Vertheidigung und Verfolgung unsrer Rechte fliesse. Welche Annahme und Voraussezung! Was hat denn die Berechtigung zu Mitteln der Sicherheit, Vertheidigung, und Verfolgung unsers Eigenthums mit unserm Strafrechte zu thun? Iene Berechtigung geht auf den Zwek: Sicherheit und Integrität unsrer Rechte und Güter zu erzielen; das Strafrecht aber auf den Zwek: das Gefühl der Schuld in einem Schuldigen zu bewirken. Diese beyderley Befugnisse sind augenscheinlich ganz verschieden, ganz unabhängig von einander, so verschieden und unabhängig, wie ihre Zweke, aus wel-

chen fie entftehen. Iede diefer Befugniffe befteht für fich allein; meine Befugnifs zu Strafmitteln befteht und ift gültig, ohne dafs ich mich gegen Iemanden zu fichern und zu vertheidigen habe, ohne dafs ich je beleidigt werde; und meine Befugnifs zu Sicherheits- und Verfolgungs-Mitteln befteht, ohne dafs ich mich eben darauf einzulaffen brauche, meinen Feind *zu ftrafen.* Die Berechtigung zu Sicherheitsmitteln fliefst aus einem *jeden* meiner Rechte; denn jedes meiner Rechte befugt mich, Mittel zu ergreifen, wodurch ich mir die Ausübung und den Zwek derfelben gegen meine Feinde ficher ftelle. Allein nicht fo die Befugnifs zu ftrafen; diefe fliefst nicht aus jedem meiner Rechte. Ob ich durch die zu gebrauchenden Sicherheitsmittel das Gefühl der Schuld in meinem Feinde errege? das ift meine erfte Frage bey der gerechten Wahl diefer Mittel nicht; fondern diefe: ob ich gegen diefe Art Feinde *mein Recht* und *feinen Zwek* durch diefe oder jene Mittel *erhalten* kann? Ift es möglich, dafs ich mein Recht gegen diefe Art Feinde dadurch in Sicherheit bringe, dafs ich *das Gefühl der Schuld*, die fie gegen mich und mein Recht äufsern, in ihnen erweke; nun dann wer-

werde ich freylich *verpflichtet* seyn, *dieses* Mittel meiner Rechtssicherheit zu wählen; weil ich meine Feinde durch dieses Strafgefühl *Verpflichtungsweise*, nicht Zwangsweise, zu ihrer Pflicht gegen mein Recht zurükführe. Was ich aber bey andern durch Verpflichtung bewirken kann, das soll und darf ich nicht durch Zwang zu erreichen suchen; weil ich verpflichtet bin, andre *frey* handeln zu *lassen*, wo es unbeschadet meines Lebenszweks geschehen kann. Also, es *kann* zuweilen, bey diesen und jenen Feinden meiner Rechte, der Fall seyn, dass ein in ihnen erwektes *Gefühl ihrer Schuld*, folglich dass das von mir in ihnen erregte *Strafgefühl Mittel* ist, durch welches ich meine Rechte gegen sie in Sicherheit stelle; kurz, die *Strafe* kann zuweilen *Sicherheits-*, *Vertheidigungs-*, und *Verfolgungs-Mittel* werden; es können mich also alle meine Rechte zuweilen *zum Gebrauche der Strafmittel* gegen die Feinde derselben berechtigen, weil und in so fern diese *Strafmittel zugleich Sicherheitsmittel meiner Rechte* sind. Allein, das kann nicht so viel heisen: dass die Befugniss, *mein Eigenthum zu sichern*, die nämliche und keine andre sey, als die Befugniss, meinen Beleidiger zu

ſtrafen. Iene Befugniſs faſst dieſe leztre wohl zuweilen *unter ſich*; aber ſonſt noch weit mehr. Ich will ſagen: durch die Befugniſs, unſer Eigenthum zu ſichern, ſind wir zu weit mehr Mitteln berechtigt, als durch unſre Befugniſs, andre zu ſtrafen. Iedes Mittel, das zur Sicherung meines Eigenthums gegen dieſe Feinde dient, einige Einſchränkungen ausgenommen, iſt ein gerechtes Mittel für mich, wenn ich mit meiner Befugniſs auf die Sicherung meines Eigenthums auftrete; hingegen iſt nur dasjenige Mittel, welches *zur Erwekung eines wahren Schuldgefühls dienlich* iſt, ein berechtigtes Mittel für mich, wenn ich blos mein Recht auf Beſtrafung eines Uebelthäters geltend machen will.

Ein bloſer Wortſtreit! pflegt man alsdann auszurufen, wenn man einen vorgewieſenen Unterſchied unbequem findet. Ich fürchte nicht, daſs man auch dieſen Unterſchied ſo ſchnöd behandeln werde. Es gibt doch wahrhaftig ein ganz andres *Facit*, wenn ich die Mittel zu *dem* Zweke, mein Eigenthum zu ſichern, berechne, als wenn ich diejenigen Mittel auskalkulire, die mir den ganz andern Zwek, nämlich Iemanden zu ſtrafen, ſollen erreichen helſen! Vermengen wir dieſe *Zweke*; ſo vermengen

wir

wir auch ihre *Mittel*: vermengen wir die Mittel; so erreichen wir die Zweke nicht, die wir mit ihnen zu erreichen uns vorsezen müssen. Wir verlieren also durch die Vernachläßigung jenes Unterschieds nothwendig, und, was doch auch wohl zu beherzigen ist, wir werden zugleich auch höchst ungerecht gegen andre. Denn wie oft geschieht es nicht, daſs uns ein Schuldiger vorkommt, bey dem wir uns den Zwek, *ihn zu strafen*, mit Recht vorsezen können. Allein was thun wir? Wir ergreifen solche Mittel, die sonst nur dazu dienen und bestimmt sind, uns gegen Feinde zu sichern, oder gegen ihre Angriffe zu vertheidigen, oder sie zur Erstattung unsers verlezten Gutes zu nöthigen. Es ist aber *der* Fall, daſs wir uns gegen diesen Schuldigen nicht zu sichern, und zu vertheidigen brauchen; es ist *der* Fall, daſs alle unsre Nöthigung zum Ersaze bey ihm vergebens ist. Wozu nun die gegen ihn gebrauchten Mittel? Ihn zu martern, ihm die Bedingungen zu rauben, die ihm zu einem bessern Leben nothwendig sind? — und wozu dieſs? etwa um unsre Rache an ihm abzukühlen? Ist der Mensch, und wenn er sich auch vergangen hat, dazu da, uns unsre tollen Leidenschaf-

ten zu befriedigen? — Oder etwa, um ihn für andre als Beyspiel aufzustellen? Ist ein Mensch, und sey der Mensch auch ein Verbrecher, er ist dennoch ein Mensch, ist er dazu da, blos andern zu dienen, und nicht sich selbst? "Er verdient aber *Strafe*; denn er ist ein Uebelthäter." Das ist etwas anders! Ist er ein Strafwürdiger; so ergreife man solche Mittel, die die verdiente Strafe, ich meyne *das Gefühl des Maasses seiner wahren Schuld*, in ihm zu erweken fähig sind. Allein, *dazu* sind jene Mittel, mit welchen wir ihn anfallen, nicht berechnet; zu dem Strafzweke taugen sie nicht; folglich sind sie ungerecht, und wir beleidigen den Schuldigen offenbar durch ihren Gebrauch. Wir müssen solche Mittel aber anwenden, um *für die Zukunft* unser Eigenthum gegen ihn sicher zu stellen." Also *Sicherheitsmittel* gegen seine *künftigen* Beleidigungen sollen es seyn. Ist diese seine vermuthete künftige Beleidigung schon erwiesen? ich will sagen, ist sie nur wahrscheinlich? Gewiss? Nun so sehe man doch erst nach, ob die ihm zugedachten *Mittel zu einer künftigen Sicherung unsers Eigenthums gegen ihn* anschlagen können? und besonders auch, ob keine *mildern* Mittel,

tel, als die ihm andiktirten ſind, keine mildern Mittel, die ihn zu einem beſſern Leben fähiger machen, eben die Dienſte thun können?

Mit *ſolchen* Unterſuchungen, m. Fr.! hat es ein gerechtes Richteramt zu thun. Aber es war, wie mich däucht offenbar genug, zeither das Schikſal unſrer Richterſtühle, daſs in ihnen das *Strafamt* und das *Policeyamt* nach einerley Geſezen verwaltet wurde; daſs die Bürger unter dem Titel *Strafe* alles über ſich ergehen laſſen, alles durch das Strafamt für entſchuldigt halten und annehmen muſsten, was unter dem wahren Titel, *Sicherung des Eigenthums*, worunter faſt alle richterliche Veranſtaltungen gehören, ſie ſich mit Recht würden verbeten haben, weil es ſich unter dieſem Titel auch nicht von ferne hätte entſchuldigen laſſen. Doch, zur Ehre der Menſchheit ſey es geſagt, wir würden ſicherlich in unſern Gerichtshöfen anders verfahren ſeyn, wenn wir mit dem Unterſchiede, der zwiſchen dem Strafamte und Policeyamte ſtatt findet, bisher bekannter und vertrauter geweſen wäre; denn am guten Willen, glaube ich, liegt es bey uns nicht. —

Dem ſey aber wie ihm wolle! genug jener Unterſchied iſt gegründet und fällt in die Augen. So wie er aber veſt ſteht; ſo fällt auch die ganze obige Einwendung gegen die Wahrheit meiner Straftheorie von ſelbſt weg. Die Antwort, die ich darauf zu geben habe, lautet alſo kürzlich wie folgt: man erwartet fälſchlich dasjenige von unſerm Strafrechte, man will unrechtmäſiger Weiſe durch das Strafrecht dasjenige ausrichten, was doch nicht von ihm, ſondern von unſrer mit allen unſern Rechten verbundenen Befugniſs zu Sicherheits-, Vertheidigungs-, und Verfolgungsmitteln abhängt. Man ſtellt fälſchlich das Strafrecht an die Stelle *dieſer* Befugniſs, und meynt, weil das Strafamt in den Grenzen, die es von der moraliſchen Natur erhalten hat, nicht erreichen kann, was durch *das* Policeyamt erreicht werden muſs; ſo habe man es unrecht gefaſst, und widerrechtlich eingeſchränkt.—

Ich kehre wieder zu meiner Hauptabſicht zurük. Daſs die Beſtimmung und Ausübung unſers Strafrechts nur unter der Vorausſezung, daſs wir uns dabey an eine gründliche Gefühllehre halten können, möglich ſey, ſahen wir oben deutlich ein. Das nämliche glaube ich nun auch von unſrer Befug-

fugniſs zu Sicherheits-, Vertheidigungs-, und Verfolgungsmitteln; auch *ihre* gerechte Ausübung, meyne ich, ſey an jene Vorausſezung gebunden. Wenigſtens, wenn Sie Ihr Eigenthum dadurch ſichern wollen, daſs Sie den *Willen* ihrer Feinde in Anſpruch nehmen, und *durch ihn* die Sicherheit Ihrer Rechte erzielen wollen; ſo müſſen Sie nothwendig zu der Frage zurückgehen: wodurch läſst ſich der Wille eines Menſchen, ſeiner Natur und eigenthümlichen Einrichtung nach, zu denjenigen Handlungen und Unterlaſſungen bewegen, von denen die Sicherheit meiner Rechte abhängt? Durch erwekte Gefühle? Sicher! Allein, durch welche *Mittel* können Sie die dazu nöthigen Gefühle in Ihren Feinden erweken? — Läſst ſich etwa dieſe leztere Frage allein aus der *Erfahrung* beantworten? Sie hat uns aber über dieſem Punkte ſo oft zweifelhaft und unbeholfen gelaſſen; und es iſt ihr auch wohl nicht anders möglich. — Wollen Sie alſo die Sicherung Ihrer Rechte von *unſichern* Mitteln, wie die aus der bloſen Erfahrung erlernten ſind, abhängen laſſen; ſo erhalten Sie eben dadurch keine Sicherheit derſelben. Sezen Sie ſich aber einmal in die Verfaſſung, daſs Sie die Natur der

menſchlichen Gefühlkraft, ich will ſagen die unveränderlichen Gründe und Geſeze der Erwekung aller unſrer Gefühle, offen vor Sich liegen haben; neben dieſe legen Sie nun allerley Mittel, und ſehen Sie nach, welches von denſelben geſchikt iſt, jene abſoluten Erwekungsgründe dieſer und jener Art der Gefühle aufzuregen? welches dazu geſchikt iſt unter den bey dieſem Feinde vorwaltenden Umſtänden? ſo erhalten Sie ohnſtreitig *ſichre*, *erprüfte Mittel*; ſo wiſſen Sie zuverläſſig, zu welchen Mitteln Sie zu greifen befugt ſind, wenn Sie es mit der Willensbehandlung dieſes Feindes zu thun haben; ſo ſind Sie mit der Beſtimmung und mit der zwekmäſigen oder gerechten Ausübung Ihrer Befugniſs zu Sicherheits-, Vertheidigungs-, und Verfolgungsmitteln im reinen. Auf dieſe Weiſe haben Sie für Sich geſorgt, und ſind zugleich auch auſſer Gefahr, gegen Ihre Feinde *ungerecht* zu werden, und dadurch das Schwerd der Gerechtigkeit in *ihre* Hände zu geben. — Beſtimmter und deutlicher wird Ihnen dieſe allgemeine Anweiſung zur gerechten Ausführung der gedachten Befugniſs werden, wenn Sie mit den Geſezen der menſchlichen Gefühlkraft ſchon in etwas vertraut ſind. —

Wenn

Wenn ich nicht befürchtete, zu weitläuftig zu werden; so würde ich Ihnen den Einfluss, den eine gründliche und deutliche Gefühllehre in *die bürgerliche Gesezgebung* hat, genau auseinander zu sezen beflissen seyn. Allein, für Sie, m. Fr.! glaube ich, werden folgende Gedanken schon fruchtbaren Saamen genug zu einem glüklichen Nachdenken über diese Materie enthalten.

Die bürgerliche Gesezgebung mag es nun mit den Gesezen grösserer oder kleinerer Gesellschaften zu thun haben; so kann ihr Hauptgeschäft doch nur darauf hinauslaufen: in den Gesezen anzugeben und zu *bestimmen, was den Gemeinheiten wahrhaft gut und übel ist?* denn unsre Geseze und Regeln des Willens können alle nichts anders seyn, als *Gedanken von Gütern und Uebeln.* Bey der Errichtung einer Gesellschaft, sie mag übrigens einen Namen haben welchen sie will, ist das erste: dass man den *Zwek* derselben, ihr eigentliches *Grundgesez*, bestimmt und deutlich angibt, und bewährt. Aus ihm müssen alsdann *alle besondern Geseze der Gesellschaft*, als eben so viel Angaben *wahrer Mittel und Bedingungen des Gesellschaftszweks*, abgeleitet werden; also alle Bestimmungen

gesellschaftlichen Pflichten und Rechte, die das vielfach verschlungene Band der Gesellschaft ausmachen. Der Gesellschaftszwek, als das Hauptgesez; die Bedingungen und Mittel desselben, als die besondern Geseze der Gesellschaft — das ist es alles, was der Gesezgeber einer Gesellschaft ins klare zu bringen, und zu erweisen haben kann. Allein, sowohl der Zwek, als auch die Bedingungen und Mittel desselben — *können*, da beyde Regeln für den menschlichen Willen abgeben sollen, nichts anders als vorgesezte *Güter* und *Uebel* seyn. Der Gesellschaftszwek ist nun entweder etwas, was den gesellschaftlichen Menschen *an sich selbst gut*, oder er ist so etwas, was ihnen Mittel und Bedingung ihres Absolutguten ist, d. h. ein *Mittelgut.* Sey das eine oder das andre dieser Güter der aufgestellte *Zwek* der Gesellschaft; so ist es eine unumgängliche Pflicht des Gesezgebers, das eine wie das andre zu *bestimmen* und zu *bewähren.* Das nämliche gilt auch von den *Bedingungen* des Gesellschaftszweks; sie müssen allesammt als *Mittelgüter* der gesellschaftlichen Menschen angesehen werden, und bedürfen einer Zusammenstellung und Vergleichung mit dem Gesellschafts-

zweke,

zweke, aus welcher erhellen muſs, daſs ſie *wahre* Bedingungen deſſelben ſind, daſs unter ihrer Vorausſezung der gemeinſchaftliche Zwek der Geſellſchafts-Mitglieder ſicher erreicht werde.

So hat es alſo der Geſezgeber blos mit der Angabe, Beſtimmung, und Bewährung der *Güter* und *Uebel* zu thun. Wie wird er nun wohl dieſes Amt mit Beyfall der Vernunft verwalten können? — Will er zeigen und beſtimmen, was *Bedingung* und *Mittel zum Guten*, alſo was *mittelbar gut* iſt? ſo muſs er nothwendig das *Abſolutgute* des Menſchen vor Augen haben. Denn, wie ſoll er je beſtimmen können, was in Wahrheit Bedingung und Mittel iſt, wenn er nicht voraus *dasjenige* mit Gewiſsheit erkannt hat, *wozu* etwas Bedingung und Mittel ſeyn ſoll? und in unſerm Falle, wenn er das Unmittelbargute der Menſchen noch nicht deutlich erkannt hat? — die erſte Pflicht eines Geſezgebers iſt alſo dieſe: dasjenige *was allen Menſchen an ſich ſelbſt gut und böſe* iſt, als den *lezten* wahren Zwek aller geſellſchaftlichen Verbindung, zu erforſchen und beſtimmt darzulegen. Daſs er aber das *Abſolutgute in keiner Erfahrung* finden könne; daſs es folglich vergebliche

Arbeit ſey, die *Geſchichte* darüber zu Rathe zu ziehen, das habe ich Ihnen ſchon in einem meiner vorigen Briefe dargethan. Da nun aber die richtige Angabe der *Mittel* und *Bedingungen* von der wahren Erkenntniſs des *Guten an ſich* abhängig iſt; ſo iſt nichts gewiſſers, als daſs es eben ſo vergeblich ſey, dieſe *Mittel* und *Bedingungen* des für alle Menſchen Abſolutguten, das überall ihr ächter lezter Geſellſchaftszwek ſeyn kann und ſoll, aus der *bloſen Erfahrung* erſehen uud erprüfen zu wollen.

Das *Gute an ſich* iſt, wie wir wiſſen, ſo etwas, was durch ſich ſelbſt, und alſo ohne Beyhülfe von etwas anderm, *Grund eines angenehmen Gefühls* in dem Menſchen iſt; und ein *Mittelgut* iſt eine jede Sache, welche das Gute an ſich äuſſerlich möglich, und wirklich machen, und auch, die es zum Genuſſe bringen hilft. ,, *Was iſt alles unmittelbarer Grund unſrer angenehmen Gefühle?* " Das iſt alſo die Hauptfrage, die der Geſezgeber zuerſt vor ſich nehmen, und mit voller Gewiſsheit beantworten muſs. Aber dieſe Frage ſagt nichts anders als, ,, *welches ſind die Geſeze unſrer Gefühlkraft?* " weil man unter ſolchen Geſezen nichts

an-

ders als, die unmittelbaren Gründe unſrer Gefühle, verſtehen kann. — Hier haben Sie, m. Fr.! die kurze Darſtellung des Zuſammenhangs einer gründlichen vollſtändigen Gefühllehre, mit der Möglichkeit, und mit dem glüklichen Fortgange einer wahren Geſezgebung, ſo wie ich ſie Ihnen vorzulegen gedachte. —

Mit dieſer Materie hängt aufs innigſte jene wichtige Lehre von *der Sanktion der Geſeze* zuſammen. Erlauben Sie deshalben, daſs ich auch über ſie einige Reflexionen in dieſem Briefe anſtelle!

Dem Wortverſtande nach iſt die Sanktion der Geſeze die Unverlezlichkeit und Unverbrüchlichkeit derſelben. Den *deutlichen* Sinn des Worts erhalten wir, wenn wir die Abſicht der Geſezgebung näher in Augenſchein nehmen. Der Geſezgebung muſs nämlich daran gelegen ſeyn nicht blos, daſs *gültige* Geſeze vorhanden, und den Menſchen, die ſie angehen, *bekannt* gemacht worden ſind; ſondern auch und vorzüglich daran, daſs ſie von den Unterthanen derſelben *in Ausübung gebracht*, und zur wirklichen Richtſchnur ihres Handelns gemacht werden. — Was gehört nun dazu? Was iſt es, wodurch der Menſch gehalten wird, einem

Geſeze wirklich Folge zu leiſten? — Gehen Sie bis auf die Natur des menſchlichen Willens zurük; ſo finden Sie, daſs er nur alsdann ein Geſez befolgen könne, wenn mit demſelben *eine Triebfeder* verknüpft iſt. Die Triebfedern unſers Willens ſind aber immer nur *Gefühle*; dieſe allein *nöthigen* den Willen zum Handeln nach einer gewiſſen Weiſe, die das Geſez, der *Gedanke* von einem Gute oder Uebel, beſtimmt. — Daraus ſehen wir denn, daſs die *Sanktion* der Geſeze in *Gefühlen*, die mit den Geſezen verknüpft ſind, liegen könne. — Wie iſt nun aber eine Verbindung zwiſchen gegebenen Geſezen und Gefühlen möglich? das will alſo die Frage ſagen: wie kann man den Geſezen Sanktion verſchaffen?

Zur deutlichen Entwiklung dieſer Frage iſt es, däucht mich, nothwendig, daſs wir uns in folgende Betrachtungen einlaſſen. Es ſind zweyerley Fälle der Verbindung eines Geſezes mit einem Gefühle, als ſeiner Triebfeder, möglich. Einmal der, daſs *das Geſez ſelbſt* ein Gefühl nach ſich zieht; und alsdann der, daſs man auf die Haltung des Geſezes ein Gut, und auf die Verlezung deſſelben ein Uebel *ſezt*, und nun verſpricht und

droht

droht, das absichtlich darauf gesezte Gut oder Uebel demjenigen zu Theil werden zu lassen, der das Gesez hält oder verlezt. Denken wir uns alsdann das versprochene Gut und das gedrohte Uebel mit dem Geseze; so entsteht in uns ein angenehmes oder unangenehmes Vorgefühl, das unsern Willen antreiben kann, das Gesez zu befolgen, um das versprochene Gut mit seiner Freude zu gewinnen, oder wenigstens dem gedrohten Uebel mit seinem widrigen Gefühle auszuweichen. — Welche von diesen Triebfedern geben denn nun den Gesezen die verlangte Sanktion? Etwa die leztre Art derselben? ich meyne, etwa das *absichtlich* mit dem Geseze verbundene Gefühl, das aus den gedachten Gütern und Uebeln, welche man aus eigner Macht mit den Gesezen verknüpft hat, entspringt? Oder vielleicht die erste Art, nämlich jenes Gefühl, welches das Gesez von selbst in uns erwekt?

Ich glaube, m. Fr.! die Sanktion müsse einem Geseze selbst anhängen; ein Gesez müsse sich durch sich selbst in Ansehn und Achtung sezen und erhalten können, wenn es anders dasjenige an sich haben soll, was man eigentlich unter der Sanktion

deſſelben verſteht. Oder die Sache von einer andern Seite betrachtet: nur einem ſolchen Geſeze, *deſſen Befolgung von einem Verpflichtungsgrunde*, von einem Gefühle, das es ſelbſt in uns bewirkt, abhängt, nur einem ſolchen, glaube ich, kommt dasjenige zu, was man die Sanktion deſſelben nennt. Und, weil ein *Verpflichtungsgrund*, wie Sie Sich noch erinnern werden, immer nur ein *wahres Gefühl* ſeyn muſs; ein ſolches aber nur *von einem wahren Geſeze* abhängt; ſo möchte ſich dasjenige wohl beſtätigen, was man ſich noch nicht recht zu behaupten getraute, daſs nämlich *nur wahre, erwieſene Geſeze Sanktion*, d. h. eine Unverlezlichkeit, die von einem Verpflichtungsgrunde herkommt, haben können.

Nehmen Sie das Gegentheil davon! Laſſen Sie die Befolgung eines Geſezes an ſolche Triebfedern gebunden ſeyn, die dem Geſeze ſelbſt fremd ſind, die erſt eine fremde Macht damit in Verbindung bringen muſs dadurch, daſs ſie gewiſſe Güter oder Uebel auf den Gehorſam oder Ungehorſam gegen daſſelbe ſezt; können Sie alsdann ſagen, das Geſez habe *dadurch Sanktion* erhalten? Man befolgt jezt vielleicht das Geſez; aber es iſt *knechtiſcher*

Ge-

Gehorſam, den man demſelben erweiſt. Allein, ein Geſez, dem man nur *aus knechtiſchem Gehorſam*, oder *aus Zwange* Folge leiſtet, ein ſolches Geſez hat das *ihm eigenthümliche*, ehrwürdige Anſehn nicht, das die Sanktion deſſelben genannt zu werden verdient. Einem ſolchen hat man Anſehn und Werth erſt *verſchaffen* und *geben* wollen; aber es hat ihn nicht für und von ſich ſelbſt. Es iſt eine Laſt, ein Ioch des Menſchen; aber nicht jenes ſanfte und leichte Ioch, das man auch *kindlich lieben*, das man *kindlich fürchten* kann. So wenig Sie behaupten können, daſs ein furchtbares mörderiſches Geſez, welches ein Räuberhauptmann ſeinen Spieſsgeſellen auferlegt, durch die Verſprechungen und Drohungen, die er darauf ſezt, *Sanktion* erhalten habe; ſo wenig läſst ſich von irgend einem Geſeze, deſſen Befolgung blos durch ſolche willkürlich ihm angehängte Verſprechen und Drohungen möglich iſt, ſagen, daſs es ein ſanktionirtes Geſez ſey.

Es ſey ferne von mir, m. Fr.! zu behaupten: daſs es unzuläſſig ſey, einem Geſeze beſondre Verſprechungen und Drohungen, von denen das Geſez ſelbſt nichts weiſs, anzuhängen. Ich weiſs zu

wohl,

wohl, daſs ein Ieder von uns befugt iſt, an die Geſeze ſeiner Rechte, auſſer der Sanktion, die ſie haben müſſen, auch noch Drohungen zu knüpfen; damit er ſich die Unverlezlichkeit derſelben bey andern Menſchen deſto gewiſſer ſichern könne. Dieſe Befugniſs iſt die nämliche, die wir oben unter dem Namen, *Befugniſs zu Sicherheitsmitteln unſrer Rechte*, betrachtet haben. *Darf* ich, ja bin ich von mir ſelbſt und meinem Lebenszweke aus *verpflichtet*, meine Rechte gegen andre Menſchen in Sicherheit zu ſezen; iſt es leider gewiſs genug, daſs manche Menſchen durch das eigenthümliche ehrwürdige Anſehn der Geſeze meiner Reahte noch nicht bewogen und gehalten werden, ſie unverlezt zu erhalten; nun dann iſt es offenbar, daſs ich ſolchen Menſchen *drohen dürfe*, ja ſelbſt *zu drohen verpflichtet ſey*, was ich zur Schüzung und Aufrechthaltung meiner Rechte gegen ſie zu ergreifen berechtigt und verpflichtet bin. — Allein, ſo wenig ich berechtigt ſeyn kann, einem meiner *falſchen Rechte*, dem es eben, weil es falſch iſt, an eigenthümlicher Würde und Sanktion mangelt, durch Drohungen und Zwangsmittel bey andern Menſchen Eingang zu verſchaffen; ſo wenig,

nig, meyne ich, dürfe man an ein Gesez, das keine Wahrheit und Gültigkeit für uns haben kann, Versprechungen und Drohungen binden, um uns zur Befolgung desselben *zu zwingen*, zu welcher wir doch durch das Gesez, durch seine Wahrheit, Zwekmäsigkeit, und Vernünftigkeit, *keinen Verpflichtungsgrund*, d. h. keine *Sanktion*, haben können. Kurz, es kommt hiebey überhaupt darauf an: Iedermann *muss* das ihm auferlegte Gesez *als ein freyer Mensch*, folglich *durch einen Verpflichtungsgrund angetrieben*, befolgen *können*; es muss also das Gesez von sich selbst geschikt seyn, *einen Verpflichtungsgrund* in uns zu erzeugen; es muss demnach *Sanktion haben*, wenn es gleich nicht immer, und nicht von einem Ieden, weil *er* noch unfähig dazu ist, *als ein sanktionirtes* Gesez und *vermittelst seiner Sanktion* befolgt *wird*, wenn es gleich nicht in einem jeden Menschen, den es angeht, jedesmal den *Verpflichtungsgrund wirklich erzielt*, den *es* zu erzielen *fähig* ist; so muss *es selbst* doch diese *Fähigkeit haben*. — An ein *solches* Gesez dürfen wir, wie gesagt, allerdings auch Versprechungen und Drohungen heften, damit es *sichrer*, als es vielleicht blos durch seine Sank-

tion

tion geschehen kann, befolgt werde; aber auch nur an ein solches. Denn es ist ein dergleichen Gesez kein andres, als ein wahres, vernünftiges, gültiges Gesez; es ist, wie jedes wahre Willensgesez, *ein Gedanke von einem wahren Gute oder Uebel*, ein *wahrer* Gedanke also, den freylich nicht ein jeder Mensch *als einen wahren anerkennen*, der eben deswegen nicht in jedem Menschen *ein wahres Vorgefühl* des mit ihm gedachten *wahren* Gutes oder Uebels erweken, folglich auch nicht in einem jeden einen *Verpflichtungsgrund* erzeugen, und durch denselben die Handlungen, zu welchen er lenkt, heiligen und unverlezlich machen wird; der aber doch, so viel *an ihm* liegt, einen Verpflichtungsgrund, ein wahres Vorgefühl des mit ihm gedachten wahren Gutes erweken *kann*, und dadurch es *möglich* macht, dass der Mensch, so wie er immer *soll*, *frey* und aus Verpflichtung handle. — Halten Sie ein falsches Gesez dagegen, ich meyne einen aufgegebenen Gedanken von einem *falschen* Gute oder Uebel; ist es *möglich*, *von ihm selbst her möglich*, dass es Iemand *aus Verpflichtung*, und *als ein freyer Mensch* befolge? Können Sie die Handlungen, die ein *solches* Gesez dem Menschen

ſchen auferlegt, ſeine *Pflicht* nennen? und können Sie ſagen, daſs einem Menſchen Uebel angedroht werden *dürfen*, damit er thue, was ſeine Pflicht nicht iſt und ſeyn kann? Was vielmehr pflichtwidrig von ihm gethan werden würde? Können alſo noch an andre, als an ſanktionirte Geſeze, als *an ſolche*, *welche in Wahrheit Pflichten gebieten*, Verſprechungen und Drohungen angehängt werden?

"Auf dieſe Weiſe werde wenig Gutes unter den Menſchen erreicht werden," dürften Sie mir erwiedern. Auch ich kenne die Eingeſchränktheit der menſchlichen Kräfte, l. Fr.! die Eingeſchränktheit, die ſich auch in der Geſezgebung nicht verläugnen kann. Ich weiſs, der menſchliche Geſezgeber muſs ſich zuweilen nur mit einem gewiſſen Grade von *Wahrſcheinlichkeit* ſeiner Geſeze begnügen; er kann nicht immer vollgültige Wahrheit deſſelben erreichen. Das begegnet ja auch *dem beſten einzelnen* Menſchen, wenn er ſeine Lebensregeln feſtſezen will. Allein, wie hat ſich *dieſer* dabey zu benehmen? Er folgt den Gedanken und Regeln des *wahrſcheinlich Guten*, weil ſie *ihm wahrſcheinlich* ſind; ſie haben für ihn *einſtweilige*, oder *Interims - Sanktion*. Er bleibt aber dabey

nicht

nicht ſtille ſtehen, ſondern fährt unermüdet in der Prüfung derſelben fort, bis er *Wahrheit* und *Sicherheit* derſelben errungen hat, bis er gewiſs weiſs, es ſind *wahre* Regeln, Gedanken von *wahren* Gütern oder Uebeln für ihn. Iezt erſt haben ſie unveränderliche Sanktion für ihn; jezt erſt hält er zutrauungsvoll auf ihre Belohnung. — Sollte es bey einem Geſezgeber der Menſchen nicht auch ſo ſeyn? Sollte er ſeine *wahrſcheinlichen* Geſeze nicht als wahrſcheinliche ankündigen, und ihnen die Gründe der Wahrſcheinlichkeit beyfügen, wodurch ſie bey denen, für welche ſie gelten ſollen, Interims - Sanktion erhalten, und von ihnen als wahrſcheinlich vernünftige Geſeze, als wahrſcheinliche Pflichtgebote erfüllt werden *können*? Ob er auch Verſprechungen und Drohungen, als ein Surrogat ihrer Verpflichtungsfähigkeit, an ſie heften dürfe? Warum nicht, l. Fr.! ſie ſind ja Regeln *wahrſcheinlicher Güter*, die wir Menſchen in Ermanglung *gewiſſer* Regeln befolgen *ſollen*. Aber, nur wird der Geſezgeber nicht dabey ſtehen bleiben dürfen; nur wird er, ſo wie jeder einzelne Menſch, die Pflicht der unaufſchieblichen Prüfung derſelben, die Pflicht, *richtige*

Grund-

Grundgeseze aufzusuchen, nach welchen seine aufgestellten Regeln geprüft werden müssen, auf sich haben, damit er sie zu wahrhaft sanktionirten Gesezen erheben könne. Und das ist es, däucht mich, was man überall für wahr anerkennt, obgleich zuweilen vergisst und ausser Acht läst; woran aber abermals und abermals zu erinnern und zu ermahnen *Iedermanns Pflicht* ist, weil Iedermann alles daran gelegen seyn muss.

Es lassen sich, m. Fr.! viele Gründe aufbringen, die uns anrathen können, unsre Geseze bey andern Menschen, so viel es nur immer seyn kann, in ihrem eigenthümlichen Ansehen, in ihrer eignen Heiligkeit und Wahrheit sehen zu lassen; dahin zu arbeiten, dass die Menschen in immer grösrer Anzahl die ihnen auferlegte Geseze mehr *vermittelst der Verpflichtungsgründe*, die die Geseze erweken können, ich meyne mehr *durch die Vorgefühle wahrer Güter und Uebel*, die die Geseze zu erkennen geben, als *durch Zwangsgründe*, ich will sagen durch Vorgefühle der an die Geseze *absichtlich gebundenen* Güter und Uebel bewogen, in Ausübung bringen. Die Drohungen wirken nicht leicht ins Verborgene; aber wohl die eigenthümli-

che Heiligkeit der Gesetze. Das Auge des Rächers ist schwach und kurzsichtig; aber die eigenthümliche Kraft des Gesezes wirkt, wenn sie einmal entwikelt und zum Leben gebracht worden ist, überall wo des Gesezes Stimme erschallt. Ein sanktionirtes Gesez, das wir dafür anerkennen, ist *unser eignes Gesez*, *unser eigner Wille*; ein von andern Menschen blos mit Drohungen und Versprechungen bewafnetes Gesez ist uns ein *fremder Befehl*, von dem wir uns, weil uns die Natur nun einmal *einen eignen Willen*, den wir nicht abwerfen können, gegeben hat, loszumachen bestreben müssen; es ist ein *Befehl*, hinter dem wir eine Schlange vermuthen, die uns durch die Phantasie so gewiss gemacht wird, als wenn wir sie mit Augen sähen, die uns von der Phantasie so schreklich vorgemalt wird, als hätte sie schon die ärgste Verwüstung in unsrer Wohlfarth angerichtet. Ein Gesezgeber, der mit uns, wie mit vernünftigen Menschen verfährt, der uns Wahrheiten offenbart, und uns unser wahres Gut und Heyl vor Augen stellt, den können wir kindlich lieben und hochachten, auch wenn er uns züchtigt und droht: hält er uns aber für lauter ewige unmündige Kinder, für Menschen

ſchen ohne Sinn und Vernunft; ſo empört er unſre Herzen gegen ſich und ſeine Befehle — Dieſe Vergleichung läſst ſich, l. Fr.! leicht weiter fortſezen; es iſt eine leichte Sache, den Vortheil auf der einen, und den Nachtheil auf der andern Seite abzuwägen. Ich überlaſſe es Ihnen deshalben ſelbſt, die Wahrheit, die daraus hervorleuchtet, in ihrer ganzen Gröſse und Stärke zu erkennen: daſs es für den Geſezgeber eben ſo wohl, wie für diejenigen, denen die Geſeze gegeben werden, unendlich mehr Gewinn ſey, wenn man es möglich mache, daſs ein Ieder die Geſeze in ihrer eigenthümlichen Heiligkeit ſehe und erkenne, als daſs er ſie *blos* in der furchtbaren Hülle der Drohungen, von der man ſie freylich nicht entblöſen kann, zu ſehen bekomme.

Mag nun aber der Geſezgeber das eine oder das andre Mittel, wodurch er ſeinen Geſezen Gehorſam verſchaffen kann, ergreifen; er muſs, wenn er anders ſicher gehen, und ſeine Abſicht glüklich ausführen will, ſich *mit der Gefühllehre* bekannt und vertraut machen. Denn ſowohl die Sanktion der Geſeze, als auch die ihnen abſichtlich beyzulegende Furchtbarkeit und Reize liegen *in Gefühlen*,

welche die Triebfedern oder Nöthigungsgründe zur Befolgung der Geſeze ſind. Dieſer Gefühle als Triebfedern muſs er ſich alſo verſichern. Er muſs zu dem Ende wiſſen, *was im Menſchen überhaupt und unabänderlich Gefühle erweken kann?* Daraus muſs er die *Mittel*, die er anzuwenden hat, berechnen, und zwar ſowohl diejenigen Mittel, welche nothwendig und bey allen Menſchen anſchlagen, als auch diejenigen, die nur bey einer gewiſſen Klaſſe von Menſchen, wegen den bey ihnen vorwaltenden Bedingungen und Hinderniſſen, ihm erzielte Wirkung thun können? — Vielleicht daſs es ſich aus der Gefühlwiſſenſchaft ergibt, daſs die abſichtlich mit den Geſezen zu verknüpfenden Drohungen für die verſchiedenen Menſchenklaſſen, denen die Geſeze gegeben werden, mannichfaltig ausfallen; oft abgeändert, oder wohl am beſten *unbeſtimmt* gelaſſen werden müſſen, wenn ſie anſchlagen ſollen; daſs hingegen nur die in den wahren Geſezen ſelbſt gegründeten Gefühle diejenigen ſeyn können, die ſich in allen denjenigen Menſchen, denen die Geſeze gegeben ſind, für beſtändig erweken laſſen; daſs man nur gewiſſe Mittel, woran die Erzeugung derſelben allgemein gebunden

den ist, erst anerkennen, und dann anhaltend anwenden müsse. — Das nähere von diesem Vielleicht läſst sich gegenwärtig unmöglich auseinander sezen; dazu würde die richtige, deutliche und vollständige Gefühllehre selbst erforderlich seyn, die Lehre, mit deren Nothwendigkeit und allerseitigem Bedürfnisse in der Rechtslehre ich Sie in diesen Briefen blos unterhalten wollte. Allein, vorher, ehe wir im Besize einer solchen Lehre sind, über dieſs Vielleicht entscheiden zu wollen, würde auch sehr unbedachtsam und eigenmächtig gehandelt seyn.

Vierzehnter Brief.

Es ist seit kurzem, wie Ihnen bekannt ist, m. Fr.! unter andern auch der sehr rühmliche Eifer bey uns Deutschen rege geworden, die mit so vielem Fleiſse gesammelten Bruchstüke von Erfahrungen, die uns mit der menschlichen Seele bekannter machen sollen, zu einem wissenschaftlichen Ganzen zusammen zu ordnen. Dadurch will man den einzelnen Beobachtungen über den menschlichen Geist ihre gehörige Klasse anweisen, und sie entweder in die Klasse allgemeingeltender, oder in eine der man-

mannichfaltigen Unterklassen der nur anf gewisse Arten von Menschen passenden psychologischen Wahrheiten versezen. Man will ihnen durch ihre Verkettung mit sichern *Grundsäzen Gewissheit* verschaffen; damit wir aus ihrem Gebrauche einen grössern und gewissern Nuzen ziehen können, als derjenige seyn kann, der aus der Anwendung halbwahrer und halbfalscher, mit einem Worte, *zweifelhafter*, noch nicht hinlänglich begründeter Menschenkenntnisse zu nehmen ist.

Man darf den Zwek jenes Eifers nur nennen, um ihm allgemeinen Beyfall zu verschaffen. Aber *die glükliche Ausführung* dieses erwünschten Zweks? — die bedarf Vorkehrungen, m. Fr.! die, wie Sie aus dem folgenden sehen werden, noch *nicht* getroffen, ja noch nicht einmal alle deutlich anerkannt worden sind. —

Die *Erfahrungsseelenlehre* soll uns fest *gegründete, gewisse Kenntnisse* von der menschlichen Seele, und namentlich *von dem Erfahrbaren* derselben liefern. Von dem Nichterfahrbaren unsrer Seele hat die metaphysische Seelenlehre zu handeln. — Lassen Sie mir immerhin diese Erklärung der Erfahrungsseelenlehre gelten; stossen Sie Sich

nicht

nicht daran, dafs ich fie deswegen *Erfahrungs-*Seelenlehre nenne, weil ihr *Gegenftand*, ich meyne dasjenige, was fie abzuhandeln hat, ein Gegenftand der Erfahrung und Empfindung ift; aber nicht deswegen, weil fie alle ihre Lehren aus der Erfahrung *fchöpfen*, und aus der Erfahrung *begründen* folle. Es gilt uns ja wohl gleichviel, ob wir eine Erkenntnifs von unfrer Seele *blos aus vielen wiederhohlten Erfahrungen*, die wir über Menfchen angeftellt haben, hernehmen und bewähren? oder ob wir fie *aus der Natur unfrer Seele* ableiten und erweifen? wenn uns nur die Erkenntnifs mit Gewifsheit lehrt, *was wir an dem Menfchen erfahren, welche Erfcheinungen uns an ihm vorkommen* werden? — So wenig ich dadurch die Erfahrung als eine Quelle der empirifchen Pfychologie verworfen wiffen will; fo wenig kann ich aber auch zugeftehen, dafs, aus der Erfahrung allein alles fchöpfen zu wollen, dem Anbaue diefer Wiffenfchaft günftig fey. Vielleicht dafs wir durch Schlüffe, die wir von der Natur der menfchlichen Seele ausgehen laffen, auf manche fichre Erkenntnifs von Seelenerfcheinungen kommen, die uns die Erfahrung nicht, oder wenigftens weit

 fpäter

ſpäter an die Hand gegeben, und in demjenigen Umfange der Gültigkeit, den uns jene Schlüſſe ſichern, wohl nie bewährt hätte.

"Das werde eine miſsliche und vergebliche Arbeit ſeyn," werden mir hier manche entgegenſezen. Ich antworte: hat man denn dieſen Weg ſchon verſucht? ſchon verſucht mit denjenigen Erfoderniſſen ausgerüſtet, die zu einem glüklichen Fortgange dieſer Arbeit unumgänglich nöthig ſind? Ich zweifle, ob Sie, bekannt mit der Geſchichte der Philoſophie, dieſe Frage im Ernſte bejahen können. Und dann dürfte es auch wohl in dieſem Falle gelten, was jener Britte behauptete: daſs noch vieles ſey, wovon wir bisher in unſern Philoſophieen noch nichts geträumet haben. — Laſſen Sie uns alſo auf dieſe Quelle empiriſchpſychologiſcher Kenntniſſe, ich meyne *auf die Natur unſrer Seele*, zugleich einige Rükſicht nehmen, m. Fr.! wenn wir, wie es mein Vorſaz bey dieſem Briefe iſt, die *Möglichkeit* einer gründlichen vollſtändigen Erfahrungsſeelenlehre in Unterſuchung nehmen.

Was mag nun wohl alles geleiſtet werden müſſen, wenn die Erfahrungsſeelenlehre *als Wiſſen-*

ſchaft ſoll auftreten können? Wir können ſchwerlich irre gehen, m. Fr.! wenn wir die Antwort auf dieſe Frage allmählig aus den Foderungen, die wir an dieſe Lehre wohl thun *müſſen*, entwikeln. Denn es ſoll denn doch mit allen den Bedingungen, die wir ſuchen auf nichts anders abgeſehen ſeyn, als dieſe Wiſſenſchaft mit alle dem, was ſie ſeyn *ſoll*, zu Stande zu bringen dadurch, daſs dieſe Bedingungen alleſammt erfüllt werden? Die Wiſſenſchaft iſt alſo als ein *Zwek* anzuſehen; die Leiſtungen aber, die wir eben aufſuchen wollen, als *Mittel* zu ihm. Und das iſt nun wohl ohnſtreitig, daſs wir aus einem beſtimmten Zweke ganz ſicher die verſchiedenen vollzähligen Klaſſen ſeiner Bedingungen und Mittel — ich ſage nicht, die *nahmhaften beſtimmten Mittel* — angeben können. Doch die Sache mag ſogleich ſelbſt ſprechen.

Vor allen Dingen muſs eine Erfahrungsſeelenlehre *allumfaſſend* ſeyn. Damit will ich nur ſo viel ſagen: es müſſe dieſe Lehre *alle Arten von Seelenerſcheinungen* zu erkennen geben, ſie müſſe keine Seite der menſchlichen Seele mit Stillſchweigen übergehen. — Die Gerechtigkeit dieſer Foderung iſt einleuchtend. Was würden uns blos

 ein-

einſeitige Erkenntniſſe von der menſchlichen Seele viel nüzen? Wir wollen mit unſern pſychologiſchen Kenntniſſen unſre *Erwartungen* von den Menſchen ſichern; hängen dieſe aber nicht von dem *ganzen* Seelenmenſchen ab? Wir wollen durch unſre Menſchenkenntniſs in den Stand geſezt werden, den *ganzen* Seelenmenſchen zu behandeln; kann ſie uns dazu behülflich ſeyn, wenn ſie verſchiedene Seiten des Menſchen unentdekt läſst? —

Wie wird aber der Pſycholog die *Vollſtändigkeit in Anſehung der Fächer der Seelenlehre* treffen, gewiſs treffen können? — Mich däucht, auf die leichteſte und gemeinſte, aber vielleicht eben deswegen nicht gelehrt genug ſcheinende, und folglich gewöhnlich vernachläſſigte Weiſe. Dadurch nämlich, daſs er zuerſt die gegebenen Seelenerſcheinungen in ihre Hauptklaſſen ſcheidet und eintheilt. Vielleicht daſs ſelbſt dieſs erſte Geſchäft eines Pſychologen noch nicht ganz geendigt iſt. Würde man ſonſt die *Gefühle* und *Vorſtellungen* noch in eine und die nämliche Klaſſe werfen? oder würde man ſie wenigſtens noch ſo häufig mit einander vermiſchen, und ſo in einander flieſſen laſſen, daſs man zweifelhaft wird, von welcher Er-

ſchei-

ſcheinung denn eigentlich die Rede iſt? Würde man ſonſt wohl *Empfindungen* mit *Vorſtellungen*, und *Empfindungen* mit *Gefühlen* verwechſeln können? Würde man ſonſt wohl glauben, man habe die Lehre von den Gefühlen behandelt, wenn man die Lehre von den Vorſtellungen, oder die Lehre der Empfindungen abgehandelt hat? oder umgekehrt, es ſey die Lehre von den Vorſtellungen und Empfindungen abgehandelt worden, wenn man etwa eine Lehre von den Gefühlen geliefert hat? Ich will deſſen nicht einmal gedenken, daſs man auch ſelbſt Neigungen für Vorſtellungen hält; gleich als wenn Vorſtellungen die einzige Seelenerſcheinung wären. — Wenn aber in der Hauptabtheilung der Seelenerſcheinungen noch gefehlt wird, wie können wir uns verſprechen, daſs die Unterabtheilungen der Pſychologie vollſtändig, beſtimmt, und richtig werden gemacht worden ſeyn? Angenommen, Erkenntniſſe, Gefühle, und Willenserſcheinungen machten die drey Hauptklaſſen der Seelenerſcheinungen aus; ſo iſt es leicht begreiflich, daſs, wo dieſe noch nicht beſtimmt ſind, auch die Unterabtheilungen derſelben noch nicht gehörig geordnet ſeyn können. Eine Erkenntniſs nämlich mag

Ver-

Verſchiedenes in ſich faſſen, was ſie zur Erkenntniſs macht; dieſs Verſchiedene müſste, wie billig, in beſondern Kapiteln behandelt werden. Die Erkenntniſſe mögen verſchiedener Art ſeyn, z. B. ſinnliche, verſtändige, beſonnene, vernünftige Erkenntniſſe; reale und nichtreale; dunkle, klare und deutliche u. ſ. w. Iede Art erfodert ihre eigne Betrachtung, und beſondre Unterabtheilung. Aber das Erkenntniſsfach möchte denn doch vor den übrigen am beſten bearbeitet ſeyn. Dieſs konnte ſehr wohl geſchehen, wenn auch die Fächer der Gefühl- und Willenserſcheinungen von der Vollkommenheit noch weit zurükgeblieben wären; denn dieſe andern Fächer tragen weniger zur Bearbeitung der Erkenntniſslehre bey, als dieſe zur Bearbeitung jener. — Allein, daſs die Fächer der Gefühl- und Willenserſcheinungen noch ſehr von ihrer Vollkommenheit zurük ſind, daſs man die Hauptarten und Unterarten derſelben noch wenig unterſchieden, und zuſammen geordnet habe, läſst ſich ſchon daraus abnehmen, daſs man ihre Fächer von dem Fache der Erkenntniſſe noch nicht einmal im allgemeinen beſtimmt abgeſondert hat. —

Die

Die Seelenlehre muſs, zweytens, durchgängig *zuſammenhängend* ſeyn; die in ihr aufgeführten Seelenerſcheinungen müſſen ſo zuſammen geſtellt ſeyn, daſs man ſehen kann, *wie ſie in einander gegründet* ſind. Eine ſolche Verkettung derſelben macht uns erſt geſchikt, theils dieſelben zu *erklären*; theils zu wiſſen, was ein Menſch beginnen, und wie er ſich benehmen werde, weil wir ſolche Erſcheinungen, als Gründe andrer, an ihm wahrnehmen; theils zu beſtimmen, mit welchen Mitteln wir dem Menſchen beykommen, und wie wir ihn behandeln müſſen, wenn bey ihm ſolche Gründe ſeines Zuſtandes, in einem ſolchen Zuſammenhange anzutreffen ſind. Denn es iſt bekannt, daſs wir jedesmal auf die Quellen zurükgehen, und auf dieſe wirken müſſen, wenn wir bey den Menſchen etwas erhebliches, das zugleich einen bleibenden Werth haben ſoll, ausrichten wollen.

Dieſe Verbindung der Seelenerſcheinungen kann aber der Pſycholog nur auf folgendem Wege finden: zuerſt muſs er ſich *des allgemeinen Cauſſalzuſammenhangs*, in welchem die Hauptgattungen der Seelenphänomene unter ſich ſtehen, verſichern. Er muſs alſo z. B. vielleicht ausmachen, daſs Er-

kennt-

kenntnifse Gründe von Gefühlen find; dafs Erkenntniffe und Gefühle als Gründe mit den Willensäufferungen in Verbindung ftehen; und die einen von den andern auf diefe und diefe beftimmte Weife abhängen. — Nur mit folchen Vorkenntniffen ausgerüftet kann er die Hauptquellen der Seelenerfcheinungen anordnen; blos durch fie ift er im Stande uns anzuweifen, auf welche Klaffe von Erfcheinungen wir fehen müffen, wenn wir den wahren Grund des einen und andern Seelenphänomens auffuchen und treffen wollen. — Hierauf wird ihm obliegen, die Hauptarten, in die eine jede Klaffe von Seelenerfcheinungen zerfällt, vollftändig auseinander zu fezen, und zu zeigen, wie die eine Hauptart derfelben die andre begründet, wie z. E. von diefen Arten von Erkenntniffen folche Arten der Gefühle, und wie von beyden zufammen genommen endlich folche Arten von Willensäufferungen abhängen. Diefe Arbeit mufs er bis in die entfernteften Zweige verfolgen, damit er uns jede einzelne Seelenerfcheinung, und zwar nach allen ihren Theilen, im Zufammenhange mit ihrem *ganzen* Grunde vorlegen kann, fo dafs uns kein einzigs Moment derfelben grundlos und unerklärbar bleibt.

End.

Endlich muſs die Seelenlehre *hinreichend begründet*, oder *gewiſs* ſeyn. Dieſe Foderung werden Sie ohne weitere Erklärung gelten laſſen. — Woraus ſollte denn aber der Pſycholog die *hinreichenden* und *lezten Gründe* für ſeine Behauptungen anders hernehmen, als *aus der Natur unſrer Seelenkraft?* So iſt einmal die Natur der menſchlichen Seele, muſs er ſagen können, das ſind einmal die unveränderlichen Geſeze ihres Wirkens; und deswegen kommen dieſe und jene Erſcheinungen zum Vorſchein. Eine andre Grundlage zu hinreichenden Beweiſen ſeiner Behauptungen iſt undenkbar. Die *Geſeze* unſrer Seelenkräfte können ihm allein zu *abſoluten Grundſäzen* und *Beweisgründen* in ſeinen Schlüſſen dienen. Dieſe Geſeze muſs er alſo in der Seelenlehre voranſchiken, d. h. er muſs *eine vollſtändige Theorie unſers ganzen innern Seelenvermögens* an die Spize ſeiner Wiſſenſchaft ſtellen.

Was für Theile dieſe Theorie enthalten müſſe? das läſst ſich wiederum nur aus der Betrachtung der verſchiedenen Hauptgattungen der Seelenphänomene, folglich aus den Hauptfächern der Seelenlehre erſehen. Geſezt, es gebe nur, erſtlich ein Haupt-

Hauptfach für Erkenntnisse, ein andres dergleichen für die Gefühle, und ein drittes für die Willenserscheinungen; so wäre es einleuchtend, dass der Psycholog für jedes dieser Fächer *sichre Grundsäze* haben müsse; dass er also eine Lehre von der Natur, d. h. von den Gesezen unsrer Erkenntnisskraft, Theorie des Erkenntnissvermögens genannt, ferner eine Lehre von der Natur unsrer Gefühlkraft, die wir die Theorie des Gefühlvermögens benahmen, und endlich eine Theorie des Willensvermögens zu liefern habe; aber auch nicht mehr, noch weniger. Allein, wollen wir hinzusezen, jede von diesen Theorien muss *vollständig* seyn, ich will sagen, jede Theorie muss *alle* Geseze derjenigen Seelenkraft, von deren Natur und Gesezen sie uns belehren soll, in sich fassen; damit wir für eine jede Art von Seelenerscheinung, die in einem Fache vorkommen, den hinreichenden Beweisgrund, oder den *ihr* zugehörigen Grundsaz, daraus hernehmen können.

Ich würde zu spät kommen, m. Fr.! wenn ich Sie auf die Verdienste, die sich Kant, Reinhold u. a. um die Theorie des Erkenntnissvermögens erworben haben, erst aufmerksam machen wollte.

Der

Der Psycholog muſs ihnen deswegen im Fache der Erkenntniſſe viel verdanken; ſollte er auch nicht alles, was ſie behaupten, unterſchreiben, und ihre Theorie für vollendet halten können. — Allein, ich glaube, nicht weniger zu ſpät würde ich kommen, wenn ich Ihnen jezt erſt eröfnen wollte, wie der Psycholog eine vollſtändige, deutliche Theorie des menſchlichen Gefühlvermögens, und vielleicht noch mehr eine dergleichen Theorie unſers Willensvermögens bisher vergeblich gewünſcht habe. Wie viel oder wenig das ſey, was unſer Kant und andre in der Entwiklung der Geſeze unſrer Gefühlkraft geleiſtet haben, konnte ich Ihnen hie und da, und beſonders in meinem dritten Briefe, blos andeuten; ich meyne aber, Sie werden das ſchon ſelbſt erwogen haben, da Sie die in mancher Rükſicht ſchäzbaren Psychologien, die auf die zeitherigen Gefühltheorien gebaut worden ſind, mit Ihrem kritiſchen Auge durchliefen. Mir wenigſtens kam es vor, als wenn ich, da ich aus der Region der Erkenntniſſe in jene der Gefühllehre hineintrat, aus einem hellen Zimmer in ein dunkles Gewölbe verſezt worden wäre, wo ſich mit aller Anſtrengung der Augen wenig ſehen läſst. —

Würden dieſe verehrten Pſychologen mit dem Aufwande von Kraft, den ſie nöthig hatten, nicht weit mehr geleiſtet haben, wenn ſie ihn, vielleicht auch nur zur Hälfte, vorerſt auf die Begründung und Berichtigung der Gefühl-Theorie hätten verwenden wollen? Denn genug, in der Lehre von dem menſchlichen Herzen iſt dieſe Theorie bisher Bedürfniſs geweſen; viele, ja die mehrſten Winkel des menſchlichen Herzens liegen noch im Dunkel, und erwarten, daſs die Fakel dieſer Theorie ſie beleuchte und aufkläre. Die Gefühle der Hoffnungen und Furchten; die Gefühle der Liebe, der Sympathie, und noch eine groſſe Menge andrer, bedürfen richtige Grundſäze, aus denen ſie erklärbar werden, nach welchen ſie erwekt, geläutert und, wenn es ein vorgeſezter guter Zwek erfodert, getödet werden können.

Eine gleiche Bewandniſs hat es mit der Theorie des Willensvermögens. Wir finden zwar, in den ältern Philoſophien beſonders, einige Bemerkungen über die Natur des Willens eingeſtreut; allein ſie machen noch *kein Ganzes* aus, und bedürfen, manche wenigſtens, eine Prüfung und Berichtigung. Und wenn ſie auch wahre Willensge-

ſeze angeben; ſo werden ſie doch ſelten dafür anerkannt, und zur Grundlage bey den Schlüſſen in der Willenslehre gebraucht; kurz ſie ſind anzuſehen wie Edelſteine, die noch in ihrer Mutter, und unter andern unbrauchbaren Körnern verſtekt liegen. — Herr Kant läſst ſich, meines Wiſſens, in die Erklärung der Natur unſers Willens nirgends gefliſſentlich ein. Würden Sie mich auf mein Gewiſſen befragen, was er durch die Raiſonnements, aus welchen ſeine Meynung über unſre Willensnatur hervorleuchtet, zur nähern deutlichen Erkenntniſs dieſer Natur beygetragen habe; ſo müſste ich geſtehen, daſs er über dieſen Gegenſtand mehr Dunkelheit als Helle verbreitet habe. Nehmen Sie, damit Ihnen dieſs Urteil nicht fremd vorkomme, nur jene ſeine Behauptung vor ſich: daſs der Gedanke der *Allgemeingültigkeit einer Regel* den Willen beſtimmen und lenken könne, dieſer Gedanke, mit welchem wir uns kein *Gut* denken können, der erſt dadurch, daſs er den Willen der Vernunftfoderung gemäſs beſtimme, in dieſer *Gemäſsheit* ein *Gut* bilde, — wie wenig iſt in dieſer Behauptung die Natur unſers Willens wohl getroffen worden! Erinnern Sie ſich dabey des Be-

 wei-

weises, der in einem der vorigen Briefe auseinander gesezt wurde: daſs nämlich nur ein Gedanke, wenn und in so fern er schon ein Gedanke von einem Gute oder Uebel ist, auf unsern Willen Einfluſs haben, und eine Regel für ihn werden könne, und vergleichen Sie diese von der Natur unsers Willens erweisliche, und von der stündlichen Erfahrung bestätigte Behauptung mit jener, so viel ich sehen kann, ohne Beweis hingestellten, und von keiner Erfahrung unterstüzten Meynung des würdigen Mannes; so werden Sie mein obiges Urteil gern unterschreiben. — Wie wenig man auch sonst die Natur unsers Willens gefaſst, und vor Augen habe, können sie unter andern auch daraus sehen: daſs man Gedanken und Gefühle *schon wirklicher* Güter für mögliche Gründe unsers Wollens ansehen kann. Das thut man alsdenn, wenn man meynt, daſs das Gefühl der *dankbaren Liebe zu Gott*, ein Gefühl, das schon durch seine Benennung zu erkennen gibt, daſs es ein Gefühl der von Gott erhaltenen, also schon wirklichen Güte ist, eine Triebfeder des Willens seyn werde. — Es würde leicht seyn, m. Fr.! Ihnen noch eine Menge von Beyspielen vorzulegen, aus welchen Sie das

das nämliche, was Sie aus den angeführten Beyspielen abnehmen können, ersehen würden: daſs nämlich eine gründliche, von unläugbaren Datis aus geführte Theorie des menschlichen Willensvermögens ein noch zu befriedigendes Bedürfniſs sey, ein Bedürfniſs, welches auch den Psychologen aufhält, die Lehren über den menschlichen Willen gebührlich aufzuhellen, und zur Zufriedenheit der Vernunft zu begründen.

Und wenn Sie nur in das besondre der Seelenlehre hineingehen, vertraut mit der Wahrheit: daſs unser Wille in seinem Handeln an Gedanken und Gefühle möglicher Güter und Uebel gebunden sey; wenn Sie sich nun fragen: unter welchen Voraussezungen die *besondern* Lehren über den menschlichen Willen zu erhärten wohl möglich seyn möchten? so werden Sie das Bedürfniſs einer gründlichen deutlichen Gefühltheorie noch mehr wahrnehmen. Sie wollen in der Seelenlehre z. B. bestimmen, was Neigungen, was Trieb, was Begierde, was Leidenschaft und Affekt sey? wie und wodurch die eine und andre entstehe und möglich werde? welche namentliche Neigungen und Triebe, und wie viele derselben durch die *Natur* des Men-

ſchen gebildet werden? welche und wie viele alſo urſprünglich und unveränderlich ſeyn mögen? in welcher reinen noch unbeflekten Geſtalt ſie die menſchliche Natur erzeuge? Wie ſie alsdann in manche andre Geſtalten, und in welcherley ſolcher Geſtalten, und wodurch ſie wohl darein verwandelt werden mögen? wie ſie ihrer Entſtehung zufolge behandelt, geändert, und verbeſſert werden müſſen? was ihnen Zuwachs und Nahrung ſey? wodurch aber auch ihnen Abbruch geſchehe? — lauter Fragen, die Ihnen der Pſycholog, wenn er anders etwas nüzliches leiſten will, zu Ihrer Zufriedenheit beantworten muſs. Wie, glauben Sie nun, wird er Ihnen dieſe Fragen aufzulöſen, und dieſen wichtigen Theil der Gemüthslehre gründlich und deutlich zu liefern im Stande ſeyn? bey näherer Betrachtung werden Sie finden, daſs ſich dieſe Fragen alle, ſo wie ſie vor Ihnen liegen, auf die Gefühllehre beziehen, und aus ihr vorzüglich die Beleuchtung erwarten. Wie kann es auch anders ſeyn? Die Gefühle haben, wie ſchon mehrmalen erwieſen wurde, in allen Angelegenheiten des Willens eine von den zwey Hauptrollen zu ſpielen; das laſſen Sie uns, der Erläuterung wegen,

bey den Neigungen und Trieben des Menschen kürzlich in Augenschein nehmen.

Eine *Neigung* des Willens ist seine *Richtung* auf einen gewissen Gegenstand. Sie erinnern Sich noch, daſs eine solche Richtung des Willens nur von einem *Gedanken* entstehen kann. Denn bey einer solchen Richtung denkt man sich *eine Bestimmung des Willens zu einer gewissen Art* des Handelns. Aber *die Art* des Wollens kann nur, zufolge der Natur unsers Willens, durch einen *Gedanken* begründet werden. — Hier scheint es nun zwar, als könne die Lehre von den *Neigungen* des Willens ohne eine vorangegangene Gefühllehre abgehandelt werden. Allein, das scheint auch nur so. Sie werden sogleich andrer Meynung seyn, so bald Sie folgenden Willensgrundsaz wieder herbeyrufen wollen: daſs nämlich *nur Gedanken von möglichen Gütern und Uebeln* es seyn können, die unsern Willen zu regieren, oder geneigt zu machen fähig sind. Was können aber Gedanken von Gütern anders seyn, als Gedanken, mit welchen wir uns Gegenstände *als Gründe angenehmer Gefühle* denken? — Welche, und wie vielerley Gedanken Neigungen in uns erzeugen

können? das, l. Fr.! läſst ſich alſo nicht anders, als durch die Unterſuchung ausmachen: welche, und wie vielerley Arten von Gegenſtänden von uns, der Natur unſers Gefühlvermögens zufolge, als Gründe angenehmer Gefühle gedacht werden können?

In der Lehre von den Trieben des menſchlichen Willens iſt, däucht mich, jenes Bedürfniſs der Gefühllehre noch ſichtbarer und auffallender. Ein *Trieb*, ſogenannt vom Angetriebenſein, iſt ohne eine Triebfeder gleich beym erſten Anblike nicht denkbar. Er iſt die *Beſtimmung* des Willens *zum Wollen* und *Wirken ſelbſt*; nicht zu einer *Art* des Wollens, wie die Neigung. Eine ſolche Beſtimmung des Willens zur wirklichen Aeuſſerung ſezt einen Beſtimmungsgrund voraus. Man nennt einen ſolchen Grund Nöthigungsgrund, Triebfeder, auch Beweggrund, wenn man ihn auf gewiſſe Abſichten, welche durch ihn ausgeführt werden ſollen, bezieht. Daſs nun aber für unſern Willen nur allein *Gefühle* Triebfedern ſeyn und werden können, haben wir ſeiner Natur ſchon auf verſchiedenen Wegen abgelernt. Ich brauche nun nicht weiter fortzuſchlieſſen; es liegt am Tage, daſs die

Leh-

Lehre von den menſchlichen Trieben, von den urſprünglichen ſowohl als von den abgeleiteten, von ihren Arten, und beſtimmter Anzahl, ganz allein auf einer wiſſenſchaftlichen Gefühllehre beruhe.

Es ſey genug, m. Fr.! auch nur von dieſen Seiten her den Einfluſs der Gefühllehre in die mögliche glükliche Kultur der Erfahrungsſeelenlehre gezeigt zu haben. Vielleicht iſt es mir vergönnt, meine Verſuche in dieſen Gegenden der menſchlichen Erkenntniſs bald zu derjenigen Reife zu bringen, die ſie nicht blos genieſsbar, ſondern wo möglich auch ſchmakhaft macht. Alsdann können Sie, wie ich nicht ohne Grund hoffe, jenen Einfluſs, den ich Ihnen gegenwärtig nur in der Ferne, und wie es die Ferne mit ſich bringt, nur im allgemeinen zeigen konnte, näher und in ſeinem ganzen Umfange beſchauen und prüfen.

Funfzehnter Brief.

Wenn ich einigen Anſpruch auf Glauben an Autorität machte; ſo würde ich Anſtand nehmen, Sie, m. Fr.! wie ich eben Willens bin, zu einer Unterhaltung über *äſthetiſche* Gegenſtände einzula-

den. Denn Sie würden vielleicht von mir verlangen, daſs ich Ihnen ein äſthetiſches Werk, als einen Beleg und Beglaubigungsſchein meines Geſchmaks, aufweiſen, und eben dadurch mein Recht, über dergleichen Gegenſtände mitzuſprechen, dokumentiren ſolle. Und in dieſem Falle würde ich freylich in dem Bewuſtſein, daſs ich bisher allenfalls nur ſchöne Wahrheiten, aber wenige derſelben ſchön dargeſtellt habe, zurüktreten, und meine Unterhaltung aufgeben müſſen. Zwar könnte ich mein in der Frage liegendes Recht mit dem *Herkommen* bekräftigen; indem man in Fällen, die dem meinigen ſehr ähnlich waren, vielen meiner Vorfahren jenes Recht ohne Schwierigkeit zugeſtanden hat, und, wenn ich nicht ſehr irre, nicht ſogar übel dabey gefahren iſt. Auch könnte ich mir jenes Recht mit folgendem Schluſſe ſichern: daſs nämlich nie ein Menſch über Tugend und Gerechtigkeit müſſe mitſprechen dürfen, und von ihnen etwas gültiges behaupten können, wenn er nicht *ſeine* Tugend, und *ſeine* Gerechtigkeit für ſein Recht mitzuſprechen als einen Beglaubigungsſchein vorweiſen könnte. Vielleicht kann eben dieſer Tugendhafte und Gerechte am wenigſten

bündig

bündig über die Tugend und Gerechtigkeit urteilen, weil er sich, wie es bey Praktikern gewöhnlich ist, mit geläufigen dunkeln Gedanken begnügt, und an sein Gefühl appellirt. — Allein, seitdem ich zu philosophiren angefangen habe, kommt mir nichts abgeschmakter vor, als die offenbare oder verstekte Prätension eines Glaubens an sein Ansehn, besonders wenn sie ein Philosoph an andre macht. Aufmerksamkeit auf *Gründe* darf er sich wohl erbitten; aber er darf nicht fodern oder erschleichen, daſs sein *Name* statt der *Gründe* angenommen werde. Dieses Rechts zu bitten werde ich mich nirgends und niemals begeben; und damit es nicht verjähre, will ich mich dessen bey Ihnen sogleich bedient haben.

Die *Aesthetik*, neuerdings auch *Geschmakslehre* genannt, — die ich aber gerne *die Lehre der Gefühlkunst* benahmen möchte, weil mir dieser Name am passendsten und unzweydeutigsten zu seyn scheint, — soll uns belehren, *wie wir auf das sicherste durch Kunstwerke Gefühle erweken können, unabgesehen, wohin diese Gefühle weiter führen mögen?* — Die Anordnung der Gefühle zum Zweke der Menschheit ist das eigenthümliche Ge-

schäft

ſchäft des Moraliſten, nicht des Aeſthetikers als eines' ſolchen. Dieſer bekümmert ſich nur um die Kunſtregeln der Gefühlerzeugung; jener, der Moraliſt, aber um ihren rechtmäſigen Gebrauch zum Zweke der Menſchheit. Der ausübende Moraliſt muſs Aeſthetiker ſeyn; der Aeſthetiker aber, wenn es anders die Vollkommenheit ſeiner Kunſt nicht erfodert, braucht als Aeſthetiker kein Moraliſt zu ſeyn. Es gibt Kunſtwerke, an denen der Aeſthetiker die gröſte Stärke und Aechtheit ſeiner Kunſt gezeigt hat; die aber der Moraliſt, der ihre Wirkung nach dem Zweke des Lebens berechnet, nicht billigen kann. — Dieſer Unterſchied zwiſchen Morallehre und Aeſthetik iſt gedenkbar; ja er findet ſich ſchon in der Wirklichkeit; wir dürfen alſo, wenn wir ihn zu einer Anwendung und Eintheilung der Wiſſenſchaften übertragen, wegen der Gültigkeit der Theile, die wir im Reiche der Wiſſenſchaften durch ihn herausbringen, ganz auſſer Sorge ſeyn. — Gibt es doch auch manche täuſchende Freuden, die der Moraliſt als lezte Zweke unſers Beſtrebens verwerfen muſs, die aber durch die Ermunterung, und durch den wohlthätigen Einfluſs, den ſie auf die Belebung unſrer

Kräfte

Kräfte haben, selbst dem Moralisten *als Mittel der Tugend* willkommen seyn müssen. — Allein, was soll der Moralist darein zu reden haben, wenn der Aesthetiker die Untersuchung der Frage: *wie lassen sich durch Kunstwerke allerley Arten von Gefühlen in den Menschen erweken*, *sich* vorbehält? Mich däucht, der Moralist hat seiner Pflicht Gnüge gethan, wenn er nach geendigter Untersuchung dieser Frage, also wenn die Aesthetik im reinen ist, sie unschädlich, ja nüzlich, *in seinen eignen* Geschäften nüzlich zu machen sucht.

Die eben aufgeworfene Frage, die den ganzen eigenthümlichen Zwek der Aesthetik umfasst, zerfällt, wie Sie gleich beym ersten Anblike derselben werden wahrgenommen haben, in zwey Fragen. Die eine derselben lautet so: wie, nach welchen Regeln muss der *Künstler* seine Kunstwerke bearbeiten und behandeln? was muss er ihnen geben? was müssen *sie von ihm* an sich haben, wenn sie den Zwek, gewisse Arten von Gefühlen zu erweken, erreichen, d. h. wenn *sie* wirklich *ästhetische* Kunstwerke seyn sollen? — Die andre Frage ist dieses Innhalts: wie muss sich der *Geniesser* (erlauben Sie mir diesen kurzen passenden Ausdruk!)

beneh-

benehmen? nach welchen Regeln muſs *er* verfahren, wenn er ſich fähig machen will, die Wirkung eines Kunſtwerks auf ſeine Gefühlkraft ſo und in demjenigen Maaſse zu erfahren, zu deren Bewirkung es von dem Künſtler, unter der Bedingung einer gewiſſen Fähigkeit des Genieſsers, angelegt und tüchtig gemacht worden iſt?

Es leidet nämlich keinen Zweifel, l. Fr.! daſs die Erfüllung des Zweks einer Aeſtherik immer von zweyerley Sachen, welche zu einander paſſen müſſen, abhänge; — *einmal* von einer gewiſſen Beſchaffenheit des *Gefühlmittels*, ich meyne des Kunſtwerks, — und *dann* von einer gewiſſen *Verfaſſung* desjenigen *Herzens*, dem das Kunſtwerk als Gefühlmittel dienen ſoll. Dieſs iſt, wie ich glaube, zu einleuchtend, als daſs ich Sie mit Beyſpielen, von ungeſchlachten Seelen aller Menſchenklaſſen hergenommen, unterhalten müſste, von rohen Herzen, denen ein Wielandiſcher Oberon, mit aller ſeiner äſthetiſchen Kraft, die Fähigkeit, ihn im vollen Maaſse zu genieſſen, nicht geben kann. — Es kommt deswegen immer ſonderbar heraus, wenn man in der Aeſthetik über nichts, als nur über die eigentlichen *äſthetiſchen Eigenheiten*

heiten der Kunſtwerke ſtreitet, und es als ausgemacht annimmt, daſs dieſe ohne eine genaue Hinſicht auf die Beſchaffenheiten der Genieſenden, und ohne *auch dieſen ihren Antheil an der möglichen Wirkung* des Kunſtwerks aufzugeben, beſtimmt werden könnten. Wenigſtens finde ich nirgends, daſs man dieſe wechſelſeitige Beziehung zum Leitfaden genommen habe, wenn man die Regeln für den Künſtler, und für die Beurteiler ſeiner Werke, feſtſezen wollte. Es heiſt nur immer ſo: *das* iſt äſthetiſch, das kann es nur ſeyn — aber *für wen?* und unter welchen Vorausſezungen, die bey dem Genieſser ſtatt finden müſſen? — Dieſe Fragen läſst man gewöhnlich unberührt bey Seite liegen, und ſie ſind es doch wohl vorzüglich, aus welchen die Wahrheit: ein Werk ſey äſthetiſch oder nicht, abgeleitet werden muſs.

Dieſe beyderley Arten von Regeln hat alſo der theoretiſche Aeſthetiker zu bearbeiten, und zwar, wie wir eben ſahen, beyde immer nur in Beziehung auf einander. Ich ſage, der *theoretiſche* Aeſthetiker; denn der praktiſche, dem auſſer der Kenntniſs der Aeſthetik auch noch an dem Mechaniſchen bey der Ausübung der äſthetiſchen Regeln, ich

meyne

meyne an den Mitteln und Bedingungen, mit welchen er den Foderungen der Aesthetik Gnüge thun kann, gelegen ist, kommt hier noch in Betrachtung, ausser etwa nur in so fern, als ihm die ästhetischen Regeln gegeben seyn müssen, wenn er bestimmen will, nach welchen Regeln er jene in der Aesthetik aufgestellten Regeln am besten in Erfüllung bringen könne? Der theoretische Aesthetiker sagt nämlich: "diese und jene Eigenschaften müssen die Werke, wenn sie für solche und solche Menschen ästhetische Kraft haben sollen, an sich haben; diese musst du, Künstler! in deinen Arbeiten als die *Zweke* ansehen, auf die du loszuarbeiten hast." Der praktische Aesthetiker hingegen lehrt: dass diese und jene Mittel gebraucht werden müssen, dass es so und so anzufangen sey, wenn jene von dem theoretischen Aesthetiker aufgegebene Zweke glüklich erreicht werden sollen. Iener sagt: in diese und jene Lage müssen wir uns versezen, wenn ein nahmhaftes Werk seine bestimmte Wirkung auf unsere Gefühlkraft soll thun können. Der praktische Aesthetiker aber lehrt uns: wie und durch welche Mittel wir uns in diese günstige Lage bringen können?

Der

Der theoretische Aesthetiker, von dem also hier die Rede ist, muss nothwendig und vor allen Dingen *mit einer richtigen, genauen,* und *vollständigen Erkenntniss des menschlichen Gefühlvermögens ausgerüstet* seyn. Denn sein ganzer Zwek geht darauf hinaus, anzugeben, *was für unsre Gefühlkraft sichrer Grund der Erzeugung gewisser Gefühle* ist? Eben dadurch, dass er den Künstlern diese *Gründe der Gefühle* bekannt macht, entdekt er ihnen die *Zweke* ihrer Kunstarbeiten. Er sagt gleichsam zu ihnen: wenn ihr solche und solche Gefühle in den Menschen erregen wollt; so müsst ihr solche Werke liefern, mit welchen diese *Gründe der Gefühle* wirklich und lebendig gemacht werden; diese *Gründe der Gefühle* müssen also für euch *Regeln* seyn. Anders kann, wie Sie hieraus deutlich sehen können, der Aesthetiker nicht verfahren. — Allein, er wird den Künstlern nur alsdann ein sichrer Führer seyn, wenn er ihnen die *sichern, wahren Gründe unsrer Gefühle* in der Aesthetik aufzehlt. Denn welches Zutrauen sollen die Künstler zu den ästhetischen Regeln haben, wie können sie ihnen mit dem belebenden Enthusiasmus folgen, wenn diese Regeln noch ungewiss

find, wenn sie nicht den Künstlern die Zuversicht und enthusiastische Hoffnung einflößen können, daß sie durch ihre Befolgung ihren Zwek, die Menschen zu rühren, gewiß erreichen werden? — Nun können aber *die Gründe unsrer Gefühle*, die, wie gesagt, der Aesthetiker als Kunstregeln anzugeben hat, nur von zweyerley Art seyn, nämlich entweder *unmittelbare*, oder *mittelbare Gefühlgründe*. — Ich gebe gerne zu, daß der Künstler mit den *unmittelbaren Gründen*, oder mit den *Gesezen* unsrer Gefühle *allein* in seiner Kunst wenig ausrichten könne. Aber nicht so der Aesthetiker. Will dieser dem Künstler die *gewissen mittelbaren* Erwekungsgründe der Gefühle bekannt machen; so muß er die *unmittelbaren Erwekungsgründe*, ich will sagen die *Geseze unsrer Gefühlkraft*, sämmtlich und bestimmt vor Augen haben. Denn, die Wahrheit und Gültigkeit dessen, was *als ein Mittel* der Grund eines Gefühls seyn soll, läßt sich nur aus der Zusammenhaltung und Vergleichung desselben mit dem, wozu es Mittel seyn soll, ich meyne mit den *unmittelbaren Gründen unsrer Gefühle* (die wir die *Geseze*, oder die *Natur*, oder auch das *absolute Vermögen unsrer Gefühlkraft* nennen)

nennen) abnehmen und bestimmen. Mit andern Worten: ohne eine richtige Theorie unsers Gefühlvermögens inne zu haben, kann der Aesthetiker nichts erhebliches leisten. — Zwar steht ihm auch die *Erfahrung* offen; zwar kann er auch aus ihr lernen, was sich als mittelbaren Grund dieses und jenes Gefühls ankündigt; aber wie weit kann er damit langen? wie viel Wahrscheinlichkeit kann er seinen ästhetischen Regeln durch die Erfahrung geben? Die Erfahrung belehrt ihn nur, was jezt, unter kaum und selten erforschlichen zufälligen Umständen, was für den und jenen Menschen, bey einer gewissen nie genug erkennbaren Verfassung desselben, was bey dem Einflusse seltner Nebengedanken — Mittel der Gefühlerwekung gewesen ist; wird er ihr aber auch jemals ablernen können: was bey allen Menschen, und unter welchen Bedingungen bey dieser und jener Menschenklasse, *nnthwendig* und *unausbleiblich Grund und Mittel der Gefühlerzeugung* seyn wird? Wird er also, von der Erfahrung aus, seinen Regeln *Sicherheit*, und *ihren gehörigen Umfang von Gültigkeit* verschaffen können? Mich däucht, m. Fr.! unsre Aesthetiken sind Zeugen genug davon, wie

wenig auch eine unüberſehbare Reihe von Erfahrungen und Beobachtungen hinreiche, nur einige gewiſſe, ohne Ausnahme gültige, d. h. in die gehörige Grenze ihres Umfangs eingeſchloſſene äſthetiſche Regeln zu begründen. — Aber geſezt denn auch, daſs wir durch die Erfahrung das nämliche leiſten könnten, was wir mit der Erkenntniſs der Geſeze unſrer Gefühlkraft zu erreichen im Stande ſind; *wie lange* wird es anſtehen, *durch wie viele Fehlverſuche* werden wir durchgehen müſſen, ehe wir mit Hülfe der bloſen Erfahrung die ſichern Erwekungsmittel unſrer Gefühle finden, die wir, vertraut mit den Geſezen unſrer Gefühlkraft, in kurzer Zeit entdeken, und erprüfen können? Ich ſage, erprüfen; denn die Erfahrung ſtellt uns ſchon eine Menge ſolcher Mittel auf; aber ſie warten noch auf Bewährung, und auf Einſchränkung ihrer wahren Gültigkeit: wir können ſie auch deswegen blos noch als *Materialien* zu einer wiſſenſchaftlichen Aeſthetik anſehen.

"Die Künſtler haben uns aber, von der Erfahrung geleitet, ſchon viele herrliche Kunſtwerke geliefert; ſie bedurften jener Zurüſtung zu ihren glüklichen Arbeiten nicht im geringſten," ſagen

Sie. —

Sie. — Einige dieſer Künſtler, m. Fr.! folgten bloſen Muſtern, die ſich in vielen Fällen als Gefühlmittel erprobt hatten. Solche Künſtler vermochten alſo das ihrige vermittelſt der Regeln, die ihre Vorgänger, die eigentlichen Erfinder und Vervollkommner der Kunſt aufgeſtellt haben. — "Aber dieſe Genien der Gefühlkunſt?" — Sind nicht jedem die Geſeze der Gefühle ins Herz geſchrieben? Bey dem einen Menſchen treten ſie mehr, bey dem andern weniger ins Licht. Laſſen Sie es alſo ſeyn, daſs jene äſthetiſchen Kraftmänner eben dadurch Genien waren, daſs bey ihnen die Geſeze unſrer Gefühle, ich will ſagen, die unmittelbaren Gründe derſelben, zum hellen Bewuſtſeyn kamen; daſs ſie eben deswegen im Stande waren, die ächten Mittel der Gefühlerwekung zu wählen, indem ſie ſie mit den in ihrem Bewuſtſeyn hervorſtechenden Geſezen der Gefühle in Vergleichung bringen und erproben konnten. Laſſen Sie es auch ſeyn, daſs ſolche Männer das, was ſich in der Erfahrung als Mittel der Gefühle vor ihren Augen, und an ihrem eignen Herzen erprobte, *mehr auffaſſen*, und von unbedeutenden Nebenſachen mehr reinigen konnten, als andre. Was dann?

Ist nicht besser immer besser? Wird das Künstlergenie in den Regeln, die aus der Natur unsrer Gefühlkraft *erwiesen* sind, nicht Erleichtrung finden, durch sie nicht sichrer gehn, und auch die Fleken, die seinen Werken noch anhängen, zu verwischen fähig werden? Werden sie ihn nicht vor der Einförmigkeit bewahren, die in Werken, welche nur auf eine Art von Gefühlen losarbeiten, herrscht, wenn er in ihm die Mittel verschiedner Arten von Gefühlen erkennt? — Aber, sey es immerhin, dass solche Originalkünstler der nakten Natur (nicht der in Worte und andre Symbole eingehüllten), zu folgen im Stande sind; dass eben deswegen für sie eine gründliche Aesthetik wenig Nuzen habe; wie sieht es aber mit dem *nachahmenden* Künstler aus? — Sie kennen das Schwierige der Nachahmung hinlänglich, um mit mir einverstanden zu seyn, dass sie wenig oder gar nicht glüken könne, wenn der Nachahmer nicht weiss, *was nachahmungswürdig* ist? wenn es an guten *Regeln der Auswahl* fehlt. Und was sind die ästhetischen Regeln für den Nachahmer anders, als sichre Führer in seiner Wahl der Gefühlmittel? — Dem Kritiker ästhetischer Kunstwerke geht es nicht

besser.

besser. Lassen Sie ihn blose Muster von Kunstwerken zu Regeln seiner Beurteilung nehmen; so wird er nicht selten nach falschen Mustern greifen, und Werke darnach beurteilen, für die seine Muster keine Regeln seyn können. Er wird sich oft an das Ausserwesentliche des Musters hängen, und nach ihm das vor seiner Kritik liegende Kunstwerk beurteilen. Wie oft mögen dann dergleichen Kritiken den Künstler niedergeschlagen, und ihm und seiner Kunst eine falsche Richtung gegeben haben! Wie oft mögen sie die Meynung verbreitet haben, man habe ein vortrefliches Kunstwerk erhalten, das doch keine Wirkung thun konnte, ausser etwa noch durch die Phantasie, die durch jene Meynung für dasselbe erregt worden war! Wie oft mögen dadurch Wünsche nach schlechten Stüken erregt, und von den Künstlern, auch bey besserm Wissen, aber nur um Absaz zu haben, befriedigt worden seyn, zum offenbaren und langwierigen Verderben der Gefühlkunst! Geben Sie ihm dafür erwiesene ästhetische Regeln; so haben wir das alles nicht zu befürchten. — Aber zu *erwiesenen* ästhetischen kann uns nur, wie wir vorhin sahen, eine Theorie unsers Gefühlvermögens verhelfen.

Nicht genug, daſs die Aeſthetik *Wahrheit* hat, und einige gewiſſe, aus der Natur der menſchlichen Gefühlkraft begründete Regeln für die Gefühlerwekung aufweiſen kann; ſie muſs auch *Vollſtändigkeit* haben. Mit dieſer Vollſtändigkeit will ich nicht etwa jene unüberſehbare Menge äſthetiſcher Regeln, deren eine aus der andern flieſst, und von denen ſich einige immer mehr dem individuellen nähern, gefodert haben; ſondern es ſoll damit nur ſo viel angedeutet werden, *daſs die Aeſthetik für die Erwekung aller Arten von Gefühlen* die ſichern Mittelgründe aufweiſen müſſe, wenn ſie auf Vollſtändigkeit, und auf den ehrwürdigen Namen eines *wiſſenſchaftlichen Ganzen* ſoll Anſpruch machen können. — Wie eingeſchränkt muſs der Nuzen und die Hülfe einer Aeſthetik ſeyn, wenn ſie uns nur lehren kann, durch welche Mittel wir blos dieſe und jene Art von Gefühlen zu erweken vermögen; wenn ſie uns aber wegen der Kunſt, das menſchliche Herz zu noch andern Arten der Gefühle, als jene ſind, zu reizen, in Unwiſſenheit läſst! Vielleicht iſt es Ihnen eben ſo auffallend wie mir, daſs man in der Aeſthetik als bekannt und ausgemacht vorausſezt, als

gebe

gebe es, auſſer den ſogenannten ſinnlichen Gefühlen, nur noch *Gefühle des Schönen* und *Erhabnen.* Wie? ſollten denn alle die mannichfaltigen Gefühle, deren Verſchiedenheit wir durch verſchiedene Namen bemerken, blos das Schöne oder Erhabne zum Grunde haben? das Gefühl der Stärke, das Gefühl der Zufriedenheit, ſollte man glauben, ſey eben deswegen, weil es Gefühl der Stärke, weil es Gefühl der Zufriedenheit iſt, kein Gefühl des Schönen oder Erhabnen. Oder iſt etwa ein Gegenſtand deswegen *ſchön*, oder erhaben, weil er uns zu einem angenehmen Gefühl verhilft? — Es braucht wohl nichts weiter als dieſs, m. Fr.! um Sie auf die Verwirrung, welche noch in der Aufzehlung der verſchiedenen Gefühlarten, und ihrer Gründe und Mittel herrſcht, aufmerkſam zu machen. Und was kann ſich die Aeſthetik aus einer ſolchen Verwirrung verſprechen? ſie, die uns mit *allen möglichen Gefühlarten*, und mit *allen den verſchiedenen Mitteln*, wodurch wir jedes *einzelne* aus der ganzen Anzahl, und mehrere derſelben auf einmal, je nachdem es unſre Abſichten mit ſich bringen, ſicher erweken können, bekannt machen ſoll? In der That, man darf eben kein Eingeweih-

ter in den zeitherigen Schulen der Aesthetik seyn; man darf nur wissen, wie man sich noch über die verschiedenen Arten der Gefühle streitet; nur wissen, dass man die Frage noch nie mit Ernst und Glük untersucht habe: welche, und wie viel mögliche Arten von Gefühlen es gebe? um mit Ueberzeugung behaupten zu können, dass es der Aesthetik noch von vielen Seiten an *Vollständigkeit* fehle.

Auf welchem möglichen, sichern, vielleicht einzigen Wege könnte denn aber nun der Aesthetik diese Vollständigkeit verschaft werden? Auf dem Wege der *Erfahrung*? Wer die Schwierigkeit, Langsamkeit, und das Ziel dieses Weges kennt, wird sicher nicht erwarten, I. Fr.! dass man auf ihm, auch mit der grösten Anstrengung, auch wenn man ihn Iahrtausende hindurch verfolgt, die Gewisheit, dass es für den Menschen *nur so viel Arten von Gefühlen und Gründen derselben geben könne* und *müsse*; dass es für *alle* Menschen so viel, und nur so viel derselben gebe und geben könne, zu erreichen. Das Ziel aller Erfahrung ist ohnstreitig nur dieses: zu erkennen, was da *ist*; aber nicht, dass das Erfahrne *alles* es ist, was da

seyn

ſeyn kann, und erfahrbar ſeyn muſs; — ſagen zu können, *ſo viel haben* wir erfahren; nicht aber, nur ſo viel, als wir erfahren haben, kann und muſs vorhanden ſeyn; — behaupten zu können, das und ſo viel haben wir an dieſen, und an ſo vielen Menſchen, und in ſolchen Umſtänden erfahren; aber nicht, das und ſo viel kann und muſs *bey allen Menſchen*, und *unter allen Umſtänden* erſcheinen. — Sie ſehen hieraus von ſelbſt, l. Fr.! daſs, ſo vieles wir auch der Erfahrung verdanken müſſen, wir doch jene gewünſchte Vollſtändigkeit der Aeſthetik von ihr allein her nicht erwarten können. — Und der noch übrige Weg, zu gewiſſer Erkenntniſs derſelben zu gelangen? — iſt und kann nur der nämliche ſeyn, den man ſchon mit ſo glüklichem Erfolge in dem Gebiete der Erkenntniſswiſſenſchaft betreten und verfolgt hat, den wir ſonſt auch überall antreten, wenn wir erkennen wollen: wie vielerley Hauptarten von Wirkungen wir uns von irgend einem Dinge, z. B. vom Feuer, von der Luft zu gewärtigen haben? Wir unterſuchen nämlich die *ganze* Natur, die *volle* Anzahl der Geſeze, an welche die Kraft eines Dinges in dem Hervorbringen ſeiner Wirkungen

gen gebunden ist. Daraus ersehen wir mit Gewissheit, was *alles* für Wirkungen, welche Gattungen von Produkten das Ding zu erzeugen *vermag*, und hervorbringen *muss*? daraus schliessen wir mit Gewissheit, dass *alle* Dinge einer Klasse diese, und so viele, und nicht mehrere Gattungen von Produkten und Erscheinungen zu erkennen geben können, und müssen. — Wenden Sie dieses Verfahren auf unsre Frage an! Betreten Sie den nämlichen Weg, den Sie verfolgten, als Sie die verschiedenen Gattungen von Erkenntnissen, die unsre Erkenntnisskraft zum Besten geben kann und muss, in ihrer vollen Anzahl erforschen wollten, auch jezt, da es Ihnen in der Aesthetik um die vollständige Anzahl der verschiedenen Gattungen und Arten von Gefühlen, die unsre *Gefühlkraft* geben kann und muss, zu thun ist! ich will sagen, untersuchen und zergliedern Sie die *ganze Natur*, oder *alle die Geseze*, oder das *ganze Vermögen* unsrer Gefühlkraft! so können Sie nicht fehlen, m. Fr.! Sie *müssen* erreichen, was Ihnen als Aesthetiker am Herzen liegen muss, nämlich eine zuverlässige Erkenntniss von *allen* den verschiedenen Hauptprodukten unsrer Gefühlkraft, folglich von

allen

allen uns *möglichen* und nothwendigen Gattungen der Gefühle, und von ihren unmittelbaren und unveränderlichen Gründen. Denn diese Gründe sind eben jene Geseze der Gefühlkraft. — Nunmehr darf ich nicht wiederhohlen, daſs Sie, wenn Ihnen einmal *alle unmittelbaren* Gründe *aller* unsrer verschiedenen Gefühle klar und deutlich vor Augen liegen, alsdann wegen der Erprüfung, was nun in Wahrheit *mittelbarer Grund* dieser und jener Gattung von Gefühlen seyn, was als Mittel, jene unmittelbaren Gründe zu erregen und zu beleben, dienen möge? in keiner Verlegenheit seyn können.

"Wie aber diese Natur, diese volle Anzahl der Geseze unsrer Gefühlkraft finden, und wahr darstellen?" Das ist eine andre Frage, l. Fr.! deren Beantwortung nicht hieher gehört. Genug, wir thatem eine gerechte Foderung an die Aesthetik, in so fern sie als Wissenschaft, mit wahrem und ausgebreiteten Nuzen auftreten soll; und wir haben gefunden, *daſs diese Foderung nur auf dem eben angezeigten Wege erfüllt werden könne.* Will und kann man diesen Weg nicht wählen; so muſs man auch wohl alle Prätension auf den Besiz einer *Wissenschaft der Gefühlkunst* aufgeben.

Die-

"Diesen Anspruch gebe man auch auf", sagen Sie? "Es sey eine von den besten Köpfen geglaubte, und neuerdings bewährte Behauptung: *daſs ſich keine feſte Regeln des Geſchmaks auffinden laſſen?*" — Eine von vielen gelehrten Männern angenommene Meynung ist es zwar, m. Fr.! aber wohl keine erwiesene Behauptung. Woher will man denn beglaubigen, *was ſich nicht thun läſst?* Doch wohl nicht daraus, daſs es dieser oder jener noch nicht hat zu Stande bringen können? Man lacht dieses Grundes; und doch ist er zuweilen der einzige, den man jener Meynung, und zwar oft deutlich genug, unterlegt. Man denkt sich die göttlichen Genies, die an der sogenannten Geschmakslehre gearbeitet haben. Man bemerkt, ihre Bemühungen sind fehlgeschlagen; man hört wohl auch von ihnen selbst, daſs sie an der Möglichkeit einer solchen Lehre verzweifeln. Wie leicht ist nun der Schluſs gemacht: was *ſolche* Männer nicht vermocht haben, das ist unthunlich; wenn *ſie* an der Möglichkeit der Sache verzweifeln, so ist sie ohnfehlbar unmöglich. Viele edle Männer hatten sich in dem Labyrinthe zu Creta verlohren, und waren, bey aller ihrer Gewandheit

und

und Stärke des Geistes, die, wie man hätte vermuthen sollen, ihnen zu einem glüklichen Ausgange verhelfen konnte, dennoch dem Minotaurus zum Opfer geworden. Ehe Theseus kam, glaubten viele, auch selbst die, welche sich in den verwirrten Gängen des Labyrinthes ohne Rettung verlohren hatten, dass es unmöglich sey, das Abentheuer der Ueberwindung des Minotaurus, und einer glüklichen Rükkehr zu bestehen. Theseus, und seine Liebe fand den Ausweg, er tödete das Ungeheuer, das schon so viel edles Blut vergossen hatte, und befreyte sein Vaterland von der harten Knechtschaft. Deuten Sie diese Fabel Selbst, l. Fr.! sie sagt, glaube ich, alles, was auf jene Meynung zu antworten ist. —

"Es lassen sich keine sichern Geseze für den Geschmak finden." Will man sich, um diese Behauptung zu bewähren, an die *Erfahrung* halten? Diese sagt vielleicht: wir haben noch keine dergleichen Geseze; — ist ihre Erfindung aber darum unmöglich? Sie sagt uns: dass dem einen diess, dem andern jenes gefalle; — ist es darum unrecht, wenn wir behaupten: dass deswegen der eine einen richtigen, der andre einen falschen Ge-

schmak

ſchmak habe? daſs jener richtigen Grundſäzen, der andre aber falſchen Regeln des Geſchmaks *insgeheim* folge? und laſſen ſich nun dieſe wahren und falſchen Grundſäze, die den Geſchmak leiten und bilden, und die in den Menſchen, die doch gewiſs einen oder andern Geſchmak äuſſern, verborgen liegen *müſſen*, nicht noch einmal ans Licht bringen? Mir kommt dieſer Schluſs aus der Erfahrung eben ſo wie jener vor: wir bemerken, daſs dieſer Menſch eine Sache ſo, ein andrer wieder anders beurteilt; folglich gibt es keine wahren und falſchen Grundſäze der Beurteilung der Sache, oder ſie laſſen ſich wenigſtens nicht zur Deutlichkeit bringen, und in eine wiſſenſchaftliche Lehre zuſammen ſtellen. — "Aber freylich iſt ein groſſer Unterſchied zwiſchen Gegenſtänden der ſpekulativen Erkenntniſs, und zwiſchen Gegenſtänden des Geſchmaks; für jene kann es Grundſäze der Beurteilung geben, für dieſe aber nicht." — Das ſagt man, m. Fr.! Allein, warum ſollen denn eben nur Gegenſtände des Geſchmaks nicht nach Grundſäzen richtig beurteilt werden können? Etwa *wegen der Natur ſolcher Gegenſtände*? Was iſt denn wohl ein Gegenſtand des Geſchmaks? Vielleicht

ein

ein ſolcher Gegenſtand, *der ſich bey jedem Menſchen und jedesmal als Grund einer gewiſſen Gefühlart erſt durch dieſe bewirkte Gefühlart ſelbſt zu erkennen gibt?* Wer, und was nöthigt uns einen Gegenſtand des Geſchmaks ſo zu faſſen? Warum ſoll er nicht vielmehr ein ſolcher ſeyn, welcher gewiſſe Eigenheiten an ſich hat, die unter nahmhaften Bedingungen untrügliche Gründe gewiſſer Arten von Gefühlen ſind? Laſſen Sie uns dann dieſe Eigenheiten des Gegenſtandes in beſtimmte Säze abfaſſen, und ihnen, da ſie bloſe *bedingte* Säze ſeyn können, die Bedingungen ihrer Gültigkeit anhängen; ſo müſſen wir, däucht mich, jederzeit wahr und gültig urteilen, wenn wir ſolche Säze zu Gründen unſrer Beurtheilung äſthetiſcher Gegenſtände nehmen. — Fangen wir aber, nach neuern Beyſpielen, die Sache umgekehrt an; meynen wir, die äſthetiſche Kraft eines Gegenſtandes könne blos aus ſeiner Wirkung, aus dem Gefühle nämlich, das er in dieſem und jenem Menſchen erwekt, beurteilt werden; ſo verwechſeln wir *die Fähigkeit eines Menſchen*, ſich von einem Gegenſtande ſo und ſo rühren zu laſſen, und die Mög-

lichkeit der Beurteilung *dieser Fähigkeit* des Subjekts, mit der *Fähigkeit des Gegenstandes*, unter bestimmten Bedingungen das menschliche Herz so und so rühren zu können, folglich mit der Möglichkeit der Beurteilung des Objekts. Ione Fähigkeit, so wie sie jedesmal an einzelnen Menschen vorhanden seyn mag, läſst sich in der Aesthetik freylich nicht allgemein angeben, und in Grundsäzen abfassen; der eine hat diese, der andre wieder eine andre Fähigkeit; ich will sagen, bey dem einen Menschen finden sich diese, bey dem andern wieder andre Bedingungen, unter welchen ein Gegenstand *seine* ästhetische Kraft auf das Herz desselben äussern kann. Das Dasein *dieser Bedingungen in dem Subjekte* können wir freylich meist nur aus der *Folge*, die herauskommt, nämlich aus dem erwekten Gefühle, ersehen. Allein, diese Bedingungen lassen sich doch *im allgemeinen*, als solche, die im Subjekte vorhanden seyn *sollten*, angeben, und zu den Eigenheiten eines Gegenstandes, die seine ästhetische Kraft ausmachen, hinzusezen so, daſs wir *bedingte* Grundsäze der Beurteilung *der ästhetischen Kraft* eines Gegenstandes erhalten

halten — um welche es uns ja eigentlich in der Aesthetik zu thun ist — und welche in einer allgemeinen Formel so lauten: Wenn diese und diese Bedingungen bey einem Menschen statt finden; so muss ein Gegenstand mit den und den Eigenheiten eine solche Wirkung auf sein Herz machen, und eine solche Art Gefühl in ihm erweken. — Lassen sich nun wohl *dergleichen* Grundsäze zur Beurteilung der ästhetischen Kraft sogenannter Gegenstände des Geschmaks nicht auffinden und bewähren? Die Erfahrung weiss, wie gesagt, nichts von dieser Unmöglichkeit. Es müsste also der Grund dieser Unmöglichkeit in dem Probleme der Aesthetik selbst liegen. Diess Problem ist aber folgenden Innhalts: man sucht *allgemeingültige bedingte Urteile, in welchen ausgesagt werden soll, welche Eigenthümlichkeiten eines Gegenstandes unter bestimmten Bedingungen für jeden Menschen und unausbleiblich Gründe gewisser Gefühlarten sind*; oder wie man es auch ausdrükt, *welche Eigenthümlichkeiten, und unter welchen Voraussezungen sie einem Gegenstande ästhetische Kraft geben.* — Dass dieses Problem der Aesthetik so

richtig gefaſst ſey, können Sie zum Ueberfluſſe noch einmal aus dem nie geläugneten Zweke der Aeſthetik abnehmen. Sie ſoll uns nämlich die Kunſt der Gefühlerzeugung lehren. Dieſe Kunſt beruht aber auf einer richtigen Kenntniſs der *Mittel* der Gefühlerzeugung. Dieſe Mittel ſind nichts anders als die *Gründe der Gefühle.* Die Gründe der Gefühle ſind aber entweder *unmittelbare* oder *mittelbare.* Die unmittelbaren ſind in der Natur unſrer Gefühlkraft *gegeben*; an ſie können wir uns bey der Gefühlerwekung *nicht geradezu* halten, ſie ſind alſo in ſo fern nicht in unſrer Gewalt. Folglich kann und ſoll ſich die *Aeſthetik* nur mit Erkenntniſſen der *mittelbaren Gründe und Bedingungen der Gefühlerzeugung* beſchäftigen. Dieſe mittelbaren Gründe liegen aber theils *in den Gegenſtänden* der zu erwekenden Gefühle, theils in dem Menſchen, in welchem ſie durch die Gegenſtände erwekt werden ſollen. Beyderley Gründe und Bedingungen müſſen zuſammentreffen, und den *vollſtändigen mittelbaren Grund einer Gefühlerwekung* ausmachen.

Dem-

Demnach ſoll und kann auch die Aeſthetik nur *Erkenntniſſe von beſtimmten Eigenheiten der äſthetiſchen Gegenſtände in Verbindung mit den Erkenntniſſen von den beſtimmten Bedingungen*, welche in einem Fühlenden gegeben ſeyn müſſen, liefern. Dergleichen verbundene Erkenntniſſe ſind aber nur Stoff zu *bedingten Säzen*, deren Gerippe dieſes iſt: wenn in der Perſon *A.* ſolche Bedingungen vorhanden ſind; ſo müſſen dieſe nahmhaften Eigenheiten des Gegenſtandes *B.* nothwendig für *A.* Gründe einer ſolchen Art von Gefühlen ſeyn. — So weit der Beweis jenes Problems der Aeſthetik. Und nun zeige man doch, wo denn in dieſem Probleme ſelbſt ein Grund der Unmöglichkeit, es zur Zufriedenheit der Vernunft aufzulöſen, liege? Es iſt, wie Sie ſogleich ſehen werden, unter folgenden Bedingungen gewiſs aufzulöſen: *Erſtlich*, wenn man *alle unmittelbaren Gründe* unſrer Gefühle, welche die *Natur* oder das *Vermögen unſrer Gefühlkraft* ausmachen, zur deutlichen Erkenntniſs bringen kann, — und dann, *zweytens*, wenn man die *Mittel und Bedingungen*, unter deren Einfluſs jene unmittelbaren Gefühl-

gründe belebt werden, auffuchen, und erforschen kann, ob sie die Geseze der Gefühlkraft erfüllen? also, wenn man sie mit den unmittelbaren Gefühlgründen zusammen halten, und ihnen alsdann ihre Stelle in der Caussalreihe der Gefühlmittel anweisen kann. — *Kann* man nun das eine und andre nicht? Lassen sich die Geseze unsrer Gefühlkraft, in einer Theorie dieser Kraft, nicht nahmhaft machen? "Sie lassen sich zwar angeben, antwortet die Kantische Schule; aber die *Geseze* selbst verstatten es nicht, dass wir die Verhältnisse der Gegenstände der Gefühle zu den Gesezen zum voraus bestimmen, und in Grundsäze abfassen." Sollten wohl die Geseze, die man im Sinne hat, nicht noch zu wenig entwikelt, nicht noch zu dunkel seyn? und hat man hinreichende Gründe, die uns von der Gültigkeit dieser Geseze überzeugen können? Der Hauptgrund, worauf Herr Kant den Beweis des von ihm aufgestellten Gesezes der Erwekung ästhetischer Gefühle (von welchem Geseze eben die Rede war) stüzt, ist folgender: *die ästhetischen Gefühle hängen nicht von Vorstellungen ab.* Diese Behauptung aber ist man noch zu *erweisen* schuldig.

dig. Bis auf die Erſcheinung dieſes Beweiſes haben wir alſo, m. Fr.! noch keine Urſache, die Möglichkeit, Geſeze der Gefühlkraft zu finden, aus welchen wir die Wahrheit der mannichfaltigen mittelbaren und entfernten Gründe unſrer Gefühle erprüfen, und in der Aeſthetik aufſtellen können, aufzugeben. Ich hoffe, Ihnen bald zeigen zu können, daſs dieſer Beweis unmöglich iſt. —

Es iſt, wie Sie wiſſen, m. Fr.! eine gewöhnliche Behauptung: daſs die Aeſthetik vorzüglich auch die Kunſt lehren ſolle, die Menſchen zu *täuſchen.* Ich kann das nur ſo verſtehen: daſs ſie uns darüber zu belehren habe, wie wir durch Täuſchungen, durch falſche Gedanken, täuſchende Gefühle in den Menſchen erregen können? — Wir wollen einmal dieſe Meynung, die ſich vielleicht erweiſen läſst, annehmen; was folgt wohl, für oder wider den Anbau der Aeſthetik daraus? Mich däucht, eine Hauptſchwierigkeit, obſchon keine Unmöglichkeit der Kultur dieſer Wiſſenſchaft. Es mag ſchwierig ſeyn, Regeln zu geben, wie man *falſche* Gedanken in einem Menſchen erweken, und

ihm, wenigstens auf einige Zeit, sie glauben machen solle? Vieles von dieser Schwierigkeit läſst sich *durch das ästhetische Werk und seine Eigenheiten* nicht überwinden. Die Entfernung mancher solcher Schwierigkeiten der Täuschung muſs der Genieſsende, um des Vorteils willen, den man ihm in und mit dem täuschenden Gefühle verschaffen will, über sich nehmen, d. h. man muſs die Ueberwindung dieser Schwierigkeiten zum Innhalte *derjenigen ästhetischen Regeln*, die dem Genieſsenden, nicht dem Künstler, auferlegt werden müssen, machen. Sie merken schon hieraus, m. Fr.! daſs Schwierigkeiten der Täuschuug von dem Aesthetiker nur dadurch gehoben werden können, daſs er die Regeln und Pflichten der Gefühlerwekung rechtmäſig unter den Künstler und den Genieſsenden vertheilt, und dem Künstler keine Pflicht aufbürdet, die nur demjenigen, auf den der Künstler wirken will, eigen seyn kann; und auch umgekehrt. Freylich werden auch nach dieser Vorkehrung noch manche Täuschungen miſsglüken; aber dann fällt die Schuld nicht auf die Aesthetik und auf ihre Unvollkommenheit; sondern entweder auf

die

die praktischen Aesthetiker, ich meyne, auf die Künstler, oder auf die Geniessenden, oder auf beyde zugleich. — "Allein, muss nicht, für diesen Fall, die Aesthetik *wahre Regeln der Täuschung*, sowohl für den Künstler, als für den Geniessenden, an die Hand geben? und wie sollen diese Regeln möglich werden?" Die erste Frage beantworten wir geradezu bejahend. Was die zweyte anbelangt; so kann ich gegenwärtig nur folgende allgemeine Betrachtung voranschiken; ich hoffe, die Möglichkeit solcher Regeln soll daraus ersichtbar genug werden; einen nähern Beweis können wir aber erst aus der Gefühltheorie hernehmen.

Eine Täuschung, welche Gefühle zur Folge haben soll, kann nur alsdann als etwas mögliches gedacht werden, wenn wir unsre *Gefühle von Gedanken abhängig* annehmen. Eine den Gefühlen ganz allein eigne Täuschung ist ungedenkbar; die Gefühle können die Täuschung nur von ihren Gründen, nämlich von den täuschenden Gedanken, entlehnen. — So wie Sie aber, m. Fr.! die Kunst, durch Täuschung Gefühle zu erweken, als *eine*

Kunst der Gedankenbeschäftigung ansehen, als eine Geschiklichkeit, täuschende Gedanken zu erweken, und zu bewirken, dafs sie auf die Zeit, wo sie ihre Kraft auf die Gefühlkraft äussern sollen, geglaubt werden; so können Sie die Möglichkeit, nach gewissen Regeln täuschende Gefühle zu erregen, nicht mehr bezweifeln. Sie finden von dieser Kunst zu täuschen, und von den Regeln, nach welchen man dabey verfährt, in dem täglichen Umgange der Menschen, und ich darf auch hinzusezen, in den mannichfaltigen ästhetischen Werken, Beyspiele *der Wirklichkeit* genug, als dafs Sie noch an der *Möglichkeit* zweifeln könnten. Allein, damit werden Sie sich nicht begnügen wollen; Sie werden mir einwenden: dafs die Kunst der Täuschung, und die Regeln, nach welchen sie ausgeübt wird, der *Erfahrung* abgelernt, und meist dunkel, unbestimmt und unsicher wären. Uns aber sey es um deutliche, wichtige, bestimmte, systematisch geordnete Regeln dieser Kunst zu thun. Wie *diese* erlangt werden können? sey die Frage. — Ich glaube, m. Fr.! es war nicht überflüssig, erst nachzusehen, *dafs* diese Kunst, und *wie* sie im allgemei-

meinen und alltäglich ausgeübt wird. Durch gewiſſe Arten täuſchender Gedanken, die man in den Menſchen erwekt, erreicht man jenes Ziel; ſo viel wiſſen wir alſo ſchon aus der Erfahrung. Laſſen Sie den Aeſthetiker auf dieſem Wege fortgehen; nur mit dem Unterſchiede, daſs er ſich in dem Aufſuchen der täuſchenden, die Gefühlkraft rührenden Gedanken nicht blos an die Erfahrung und an ihre Leitung halte; ſondern, geben Sie ihm hauptſächlich zu unterſuchen auf: *welche Arten täuſchender Gedanken, und wie ſie, der Natur unſrer Gefühlkraft zufolge, rührende Gedanken*, d. h. *Gründe gewiſſer Gefühle, wohl ſeyn müſſen*? — Dieſe Aufgabe hat der Aeſthetiker mit dem Pſychologen gemein; leztrer ſucht nur dieſe Gründe *als Erklärungsgründe* auf, nach welchen der Moraliſt ſeine Regeln für die Beſſerung des Herzens abzufaſſen hat. Der Aeſthetiker hingegen ſieht ſolche aus der Natur des Herzens erprobten Gründe täuſchender Gefühle *als Zweke ſeiner Kunſt* an; er will ausmachen, wie ſolche täuſchende Gedanken, ſo wie er ſie einmal kennt, *durch unfehlbare Mittel und Bedingungen in den Menſchen erzeugt werden können*? Durch Mittel,

die der Künstler in seinem Werken anlegen soll, und durch Bedingungen, die der zu täuschende bey sich selbst erfüllen muss, wenn die gewünschte Täuschung vor sich gehen soll. Diese *Mittel* und *Bedingungen einer Täuschung* kann der Aesthetiker, glaube ich, leicht erproben, wenn er nur einmal mit den wahren *Zweken* derselben, ich meyne, mit den *täuschenden Gadanken*, von denen gewisse beabsichte Gefühle *sicherlich* abhängen, im reinen ist. Theils findet er viele dergleichen Mittel schon in der *Erfahrung* vor sich; diese darf er also nur mit den bestimmten Zweken zusammen halten und erprüfen; — theils können ihn die *Zweke selbst* auf die Mittel und Bedingungen leiten so, dass er manche, die man noch nicht dafür gehalten hat, aus den rohen Materialien, die ihm die Erfahrung anbietet, heraus findet, als zwekmäsige Mittel erprobt, und dadurch der Erfindungskunst des ästhetischen [Künstlers Vorschub thut. Vielleicht gibt es eine Menge täuschender ästhetischer Gedanken, die sich als solche fast in allen Menschen, auch ohne viele Beyhülfe derselben, von dem Künstler erweken lassen, Vielleicht dass bey allen Menschen-

klassen die Erwekung solcher Gedanken an einerley Mittel, die der Künstler veranstalten kann, gebunden sind. Vielleicht aber, ich darf sagen, sicherlich, gibt es auch täuschende ästhetische (die Gefühlkraft rührende) Gedanken, die sich als solche nur bey einer und der andern Menschenklasse, wenn keine besondre Beyhülfe von Seiten der zu täuschenden hinzukommt, erregen lassen; und sicherlich ist auch die Erwekung mancher solcher Gedanken, bey verschiedenen Menschenklassen, durch verschiedene Mittel, die in der Gewalt des Künstlers stehen, nur zu bewirken möglich. Wie sich nun das alles verhalten und austragen möge? *kann* also der Aesthetiker aus der Natur der menschlichen Gefühlkraft, aus der Oekonomie des menschlichen Herzens überhaupt, und aus der Betrachtung, wie? und durch was? und warum sich das menschliche Herz täuschen lasse? gewiss, obschon nach einer Bekämpfung mancher Schwierigkeiten, zu einer Wissenschaft bringen. Der Aesthetiker wird auf dieser Bahn eben so sicher zu seinem Ziele gelangen, als der Psycholog auf der nämlichen zu einer Wissenschaft der Verführung kommen

men wird. — Aber, wie gesagt, alles das läſst ſich aus einer bewährten *Theorie der Natur unſrer Gefühlkraft*, und beſonders aus einer auf ſie erbauten *Lehre von den wahren und falſchen Gefühlen mit ihren Gründen* deutlicher erſehen, als ich es Ihnen jezt noch aus einer Vorausſezung, die Sie mir vielleicht noch nicht als eine allgemeine Wahrheit zugeſtehen, ich meyne aus der Vorausſezung, daſs unſre Gefühle Gedanken zum Grunde haben, zu zeigen im Stande bin. — Indeſſen ſehen Sie hieraus doch ſo viel, daſs die Aeſthetik keine beſondern Fortſchritte machen könne, wenn ſie nicht als erwieſen vorausſezen kann, daſs unſre Gefühle von Vorſtellungen abhängen; daſs ſie vollends als Kunſtlehre der Täuſchung gar nicht auftreten könne, wenn ihr dieſe Vorausſezung als ein ungültiges Fundament entzogen wird.

Vielleicht daſs der äſthetiſche Künſtler weit glüklicher, und eigentlich für die Unſterblichkeit arbeitet, wenn er weniger auf die Erwekung täuſchender Gefühle, als vielmehr auf die Belebung wahrer Gefühle hinarbeitet; wenn er alſo mehr

die

die Regeln, die diesem leztern Zweke dienen, als jene, die ihm die Aesthetik für den Zwek, täuschende Gefühle zu erweken, an die Hand gibt, zu befolgen sucht. Es läſst sich nämlich denken, daſs *wahre* ästhetische Gedanken, ich meyne solche, welche *wahre* Gefühle erregen können, *als solche*, *ewige* Gründe von Gefühlen bey *allen* Menschen seyn werden; daſs folglich diejenigen Werke, die solcherley Gedanken in den Menschen zu erweken fähig sind, für das menschliche Herz ewig theuer und schäzbar bleiben werden. Von *täuschenden* ästhetischen Gedanken, also auch von denjenigen Werken, welche blos auf die Erwekung *dieser* berechnet sind, läſst sich das aber nicht denken. Es können Zeiten kommen, wo es der Gang der Kultur des menschlichen Herzens, schlechterdings unmöglich macht, daſs solche auf Täuschung eingerichteten Werke noch ihre gewünschte Wirkung thun können. — Welcherley Gedanken aber solche *wahre* ästhetische Gedanken für das menschliche Gefühlvermögen seyn mögen? wie sie sich überhaupt in dem Menschen beleben und beglaubigen lassen? Welche entfernten Erwekungs-

mittel

mittel derſelben dem Künſtler zu Gebote ſtehen? Das alles, m. Fr.! kann wieder nicht eher, als nach einer glüklichen Bearbeitung der Gefühllehre von dem Aeſthetiker angegeben und beſtimmt werden.

Erlauben Sie, l. Fr.! daſs ich an dem Schluſſe dieſer Betrachtungen noch einiges über den *Geſchmak* anmerke. — Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daſs das Wort *Geſchmak*, das man aus Küche und Keller in die Aeſthetik übergetragen hat, zu manchen falſchen Urteilen Veranlaſſung geweſen iſt. Es iſt bekannt, wie gern und leicht man ſich an das *Aehnliche*, das man von einer Sache entdekt, und nach welchem man ſie benennt hat, zu halten, und die Aehnlichkeit weiter auszudehnen pflegt, als es die Sache ſelbſt erlaubt. Und mich däucht, es finden ſich in den äſthetiſchen Schriften Proben in Menge, daſs man ſich auch da von der Aehnlichkeit zu weit hat verleiten laſſen. — Derjenige, der das Wort *Geſchmak* zuerſt metaphoriſch gebrauchte, fand ohnſtreitig den Grund dazu darinnen, daſs, ſo wie bey dem Genuſſe der Geträn-

ke

ke und Speiſen die Gefühle geradezu durch ſogenannte *Eindrüke*, und durch Empfindungen, die die Getränke und Speiſen in der Seelenkraft hervorbringen, erwekt zu werden, und *von Vorſtellungen unabhängig* zu ſeyn, ich will ſagen, eingeflöſt zu ſeyn ſcheinen, eben ſo bey andern Gefühlen und ihrer Entſtehung, bey ſolchen beſonders, die durch Kunſtwerke in uns erwekt werden, eine Verbindung derſelben mit Gedanken, als mit ihren Gründen, ſelten, für den gewöhnlichen Beobachter wenigſtens gar nicht, bemerkbar ſey. — Weiter, auch darinnen, daſs die Menſchen durch die Kunſtwerke *zu verſchiedenen, oft einander geradezu entgegen geſezten Gefühlen* veranlaſst werden, eben ſo, wie eine und die nämliche Speiſe mannichfaltige, zuweilen einander entgegengeſezte Gefühle erwekt.' — Dieſe Aehnlichkeit zwiſchen den ſogenannten feinern äſthetiſchen, und zwiſchen den vermeynten gröbern Gefühlen, die vermittelſt des Geſchmaks-Organs in uns erzeugt werden, war eine *Beobachtung*, die zwar berechtigen konnte, die Benennung des Vermögens zu der leztern Gefühlart auf das Vermögen zu der

erstern überzutragen; aber sie war kein schiklicher Leitfaden, an dem man sich in der Beurteilung der Entstehungsart unsrer ästhetischen Gefühle und ihrer wahren Gründe hätte halten können. So hatte es den Anschein, als wären die von dem Geschmaksorgan veranlassten Gefühle der Speisen und Getränke *sinnliche* Gefühle, solche nämlich, die von unsrer Gefühlkraft *unmittelbar, blos durch Eindrüke* und Reize, die die Getränke und Speisen durch das Geschmaksorgan auf sie gemacht haben, bestimmt, in uns erzeugt würden. Diesem Scheine glaubte man *durch Beobachtung und Erfahrung* Wahrheit geben zu müssen. Nun fasste man die beobachtete, und, mit dem Ausdruke, *ästhetischer Geschmak*, bezeichnete Aehnlichkeit zwischen diesen und den ästhetischen Gefühlen auf, und trug auch auf diese über, was man bey jenen für wahr angenommen hatte. Daher sprach man von *Eindrüken* und *Reizen*, die die ästhetischen Kunstwerke in uns hervorbringen, und durch welche sie unsre Gefühlkraft geradezu und unmittelbar zur Erzeugung gewisser Gefühle bestimmen sollten, eben so, wie man es bey den Getränken

und

und Speisen sich gedacht hatte. Ferner redete man jezt von einem gewissen *ästhetischen Geschmakssinne*, als von einer unläugbaren Gabe der Natur. Man dachte sich diesen *Sinn des ästhetischen Gefühls* eben so, wie man sich den *Gefühlsinn des eigentlichen Geschmaks* dachte. Es wurde nämlich angenommen, daſs unsre Gefühlkraft so wie ein Sinn durch die Speisen afficirt, und dadurch unmittelbar gereizt werde, Gefühle der Speisen zu erzeugen; gleichermaſſen wurde um der Aehnlichkeit willen angenommen, daſs unsre Gefühlkraft gleich einem Sinne blos durch das Afficiren der Kunstwerke, also nicht erst durch Vorstellungen von ihnen, bestimmt werde, die ästhetischen Gefühle in uns hervorzubringen. Noch mehr, man beobachtete, daſs eine und die nämliche Speise bey verschiedenen Personen zu verschiedenen Gefühlen reize; das nämliche fand man auch bey den ästhetischen Kunstwerken. Wie war es anders möglich, da man einmal für beyde Gefühlarten *Sinne* angenommen hatte, als diese auffallende Erscheinung sich so zu erklären, daſs man annahm, es fänden sich bey verschiedenen Men-

 schen

ſchen, ſo wie bey dem Geſchmaks-, ſo auch bey dem äſthetiſchen Sinne, *verſchiedene Fähigkeiten*, *Vermögen*, *Naturen*, oder *Geſeze*; nach dieſen laſſe ſich der Gefühlſinn dieſes Menſchen durch einen Gegenſtand nun ſo, und der eines andern Menſchen durch den nämlichen Gegenſtand wieder anders afficiren und zum Hervorbringen ganz verſchiedener Gefühle beſtimmen. Bey dieſer Annahme hatte man das eigentliche Geſchmaksorgan vor Augen. Dieſem konnte man bey verſchiedenen Menſchen ohnſtreitig *verſchiedene Fähigkeiten* zuſchreiben, von ihm konnte man mit Recht behaupten, daſs es theils gleich urſprünglich in verſchiedenen Menſchen ſeine Eigenthümlichkeiten habe, theils auch daſs ſeine Fähigkeit verſchlimmert und verbeſſert werden könne. Was von dieſem Organe gelte, meynte man nun, das müſſe auch wohl von dem Gefühlſinne, dem dieſes Organ diente, angenommen werden. Daher war es möglich, daſs man die Meynung eben nicht ſo ungereimt, wie ſie doch wirklich ſeyn mag, fand: daſs *der aeſthetiſche Geſchmak*, d. h. die beſtimmte Fähigkeit des äſthetiſchen Gefühlſinns, oder ſein eigenthümliches

Ver-

Vermögen, ſich *ſo* afficiren, und zur Erzeugung eben *ſolcher* und keiner andern äſthetiſchen Gefühle beſtimmen zu laſſen, *verbeſſert* und *verſchlimmert werden*, daſs er ein *richtiger*, *guter*, und ein *falſcher*, *ſchlechter Geſchmak* ſeyn könne. Das klingt ganz ſo, als wenn man ſagen wollte: das Vermögen unſers Verſtandes, ſich zum Erzeugen gewiſſer Begriffe beſtimmen zu laſſen, läſst ſich *verbeſſern* und *verſchlimmern*, es gibt eine *gute* und *ſchlechte*, eine *richtige* und *falſche Verſtandesfähigkeit*. Als wenn die Fähigkeit, die Natur, das Vermögen, oder das Wirkensgeſez, mit dem eine Kraft einmal ausgerüſtet, und wodurch ſie eben dieſe und keine andre iſt, z. B. als wenn die beſtimmte innre Fähigkeit, wodurch die Verſtandeskraft eben Verſtandeskraft iſt, geändert, verbeſſert und verſchlimmert werden könnte; als wenn es noch ein andres Geſez als das eigenthümliche Geſez der Kraft geben könne, nach dem ſich das *Beſsre* und *Schlimmre* der eigenthümlichen Fähigkeit derſelben beurteilen laſſe. Bey dem *Seelenorgan*, und denn namentlich auch bey dem Geſchmakswerkzeuge, kann zwar eine Verbeſſe-

rung und Verschlimmerung der Fähigkeit gedacht werden; denn das ist ein *zusammengeseztes Instrument*, von dem Theile ab- und zugehen, und anders verbunden werden können, so, dass es dadurch zu seinem Dienste für die Seelenkraft und ihre Geschäfte bald geschikter, bald untauglicher wird.

Durch diesen fortgeführten Vergleich, als Führer in ästhetischen Beurteilungen, verführt, konnte man auch die, wie mich däucht, sich aufdringende Bemerkung: dass die ästhetischen Gefühle *durch gewisse Arten von Vorstellungen in uns* erregt werden, leicht übersehen, und als Grundlage der Aesthetik verwerfen. Wie viel die Aesthetik dadurch verlohren hat, lässt sich schon daraus abnehmen: dass man unmöglich eine Neigung haben konnte, die Regeln, nach denen gewisse Kunstwerke Gefühle erweken, aufzusuchen, und bestimmt darzulegen, wenn man als ausgemacht annahm, dass die Kunstwerke, nicht vermittelst in uns veranlasster Gedanken, deren Eigenthümliches, worinnen ihre ästhetische Kraft liegt, sich von uns untersuchen

ſuchen, herausheben, und deutlich angeben läſst, ſondern *vermittelſt einer gewiſſen Fähigkeit unſers äſthetiſchen, oft ſo verſchiedenen Gefühlſinnes* in uns erzeugen, ſo erzeugen, daſs ſie nur durch das Seelenorgan unſern mit einer gewiſſen Fähigkeit begabten Gefühlſinn rühren und reizen dürften, um ihn zur Erzeugung gewiſſer äſthetiſchen Gefühle zu beſtimmen. Eine ſolche Fähigkeit, ſonſt Geſchmak genannt, zu unterſuchen, und ſie auf Regeln zurükzubringen, konnte niemanden ſo leicht beykommen; es war zu offenbar, daſs eine ſolche Fähigkeit ſich eben ſo wenig in deutlichen Säzen angeben laſſe, ſo wenig man es thunlich fand, die eigenthümliche Fähigkeit des Geſchmaksorgans, ſo wie ſie in verſchiedenen Menſchen anzutreffen iſt, in beſtimmten Regeln anzugeben. Alles, was man in der Aeſthetik unter dieſer Vorausſezung thun konnte, war dieſs: daſs man die *Erfahrung* befragte, bey wie vielen Menſchen gewiſſe Kunſtwerke auf ihren eigenthümlichen Geſchmak eine ſolche Wirkung, wie man ſie wünſchte, zu thun pflegten? der nämliche Weg, den man in der Kochkunſt einſchlagen muſste, um zu beſtimmen, was

dem Gaumen mehrerer Menfchen wohlbehage? Kurz man mufste den äfthetifchen Gefchmak der Menfchen, und das Verhältnifs der Kunftwerke zu demfelben, aus den wenigen unfichern Erfahrungen von Wohlgefallen oder Mifsfallen, das fie erregten, abnehmen. Dasjenige Werk war fchön, welches dem Gefchmake diefes und jenes Menfchen angemeffen war. — Dafs die Aefthetik aus fo angeftellten Erfahrungen nur eine kärgliche Ernde gewonnen habe, konnte voraus gefagt werden, auch wenn es der Zuftand der Aefthetik nicht bewiefe. Es konnte nämlich das ganze Refultat folcher Nachforfchungen nur dahin ausfallen, dafs man fagen konnte: nehmt euch diefes und jenes Kunftwerk *zum Mufter* oder *zur Regel*, das gefällt *vielen*, (obfchon auch nur zu verfchiedenen Zeiten,) folglich wird auch eure *Nachahmung* gefallen; — dahin, dafs man fagen konnte: *vielleicht* ift es diefs und jenes Eigene der aufgeftellten Mufter, was eigentlich gefchmaksmäfig ift; das fey euch alfo *befondre Regel* der Nachahmung! —

Dabey konnte man denn aber folgende Inkonfequenzen und Inkonvenienzen nicht wohl vermeiden,

den. Einmal, daſs man nur den *Geſchmak dieſer und jener* Menſchen, und das Verhältniſs der Kunſtwerke zu *ihm*, zur Regel deſſen, was ätthetiſche Kraft haben ſollte, erheben konnte; da doch ein Menſch wie der andre *ſeine* Fähigkeit des Gefühlſinns *als Regel* bey der Bearbeitung eines Kunſtwerks aufſtellen und ſagen konnte: nehmt dasjenige Werk zum Muſter, das *meinem* Geſchmake angemeſſen iſt. — Zweytens, daſs man ſich der, wie ſie mir unter jener Vorausſezung eines äſthetiſchen Gefühlſinnes vorkommt, äuſſerſt auffallenden Arroganz nicht erwehren konnte, andrer Geſchmak herabzuſezen, ihn für ſchlecht auszuſchreyen, und von ihnen zu verlanggn, daſs ſie ihn (was ihnen doch unmöglich iſt) nach dem als Regel willkürlich angenommenen Geſchmake eines dritten verbeſſern ſollen. Drittens, daſs man die Kunſt nur auf den Dienſt derjenigen, deren Geſchmak zum Muſter und zur Regel gemacht worden war, einzuſchränken, und dadurch viele andre von dem Genuſſe ihrer Gaben auszuſchlieſſen ſich herausnahm; ein nicht minder eigenmächtiges Verfahren! denn die Natur, die dem einen auf Belu-

ſtigung und Freuden *ſeines* Geſchmaks gültige Anſprüche gegeben hat, gab ſie in gleichem Maaſse auch dem andern in ſeiner Art von Geſchmak. —

In wie fern dieſe eben aufgezählten Mängel der Geſchmakstheorie, die es mit einem äſthetiſchen Gefühlſinne, und mit einer eigenthümlichen, in verſchiedenen Menſchen verſchiedenen Fähigkeit deſſelben hält, auch alsdann noch bleiben und beſtehen oder nicht, wenn Sie mit Herrn Kant die *Angemeſſenheit der Verſtandesbeſchäftigung mit der Beſchäftigung der Einbildungskraft*, und *die Unangemeſſenheit der Beſchäftigung der Einbildungskraft mit der Vernunftfoderung*, als Gründe und Quellen der äſthetiſchen Gefühle annehmen wollten; würde man alsdann erſt erſehen können, wenn uns Herr Kant von dieſen Gründen, und beſonders *von der Natur der aufgeführten Einbildungskraft*, einen deutlichen beſtimmten Begriff hätte geben wollen. Die Verſtandesbeſchäftigung iſt, glaube ich, in Rükſicht auf einen jeden Gegenſtand, der ſich dem Verſtande darſtellt, durch die Natur des Verſtandes in jedem Menſchen auf einerley

nerley Weiſe beſtimmt; iſt es auch die Beſchäftigung der Einbildungskraft, oder nicht? Im erſtern Falle müſsten wohl einerley Gegenſtände und Wetke des Geſchmaks unausbleiblich Iedermann gefallen; indem durch dieſelben der Verſtand in jedem Menſchen auf gleiche Weiſe beſchäftigt wird. Und wenn nun die Beſchäftigung, die die Einbildungskraft durch die Gegenſtände des Geſchmaks erhält, mit der Verſtandesbeſchäftigung immer gleichen Schritt halten, und ſich die eine Art nach der andern richten muſs; ſo leidet es wohl keinen Zweifel, daſs ein und das nämliche Werk des Geſchmaks in *allen* Menſchen die Angemeſſenheit der Beſchäftigung der Einbildungskraft mit der Verſtandesbeſchäftigung *gleich* hervorbringen, folglich einen und den nämlichen Grund einer und der nämlichen Folge, ich meyne das nämliche äſthetiſche Gefühl des Schönen, geben müſſe. Denn, nehmen Sie den Fall wie Sie wollen; laſſen Sie durch das äſthetiſche Werk zuerſt die Einbildungskraft und hernach den Verſtand, oder zuerſt den Verſtand und alsdann die Einbildungskraft beſchäftigen; iſt die eine Beſchäftigung durch die

andre

andre bestimmt, so muss sie, wenn die Einbildungs-kraft, wie wir es jezt annehmen wollen, kein vages, in verschiedenen Menschen, und in ihnen zu verschiedenen Zeiten anders bestimmtes Vermögen hat, bey allen Menschen gleich ausfallen, weil wir von der Verstandesbeschäftigung sagen können, dass sie in allen Menschen gleich sey. Das nämliche gilt auch von der Vernunftfoderung und von ihrem Verhältnisse zur Beschäftigung und Darstellung der Einbildungskraft. — Allein, wie wollen wir uns, auf diesen Eall, die so grosse Verschiedenheit der Wirkungen, die die ästhetischen Werke auf den Geschmak verschiedener Menschen äussern, erklären? — Lassen sie den andern *Fall* gelten: dass der Einbildungskraft kein in allen Menschen gleich bestimmtes Vermögen, keine gleiche Fähigkeit, sich durch einen Gegenstand gleich beschäftigen zu lassen, zukomme; dann, sollte man denken, stände sie mit dem vorhin erwehnten *ästhetischen Gefühlsinne* in einer und der nämlichen Klasse; alsdann läst sie sich durch ein Kunstwerk in verschiedenen Menschen verschieden beschäftigen, so wie sich der ästhetische Gefühlsinn von einem

Kunst-

Kunſtwerke in verſchiedenen Menſchen verſchieden rühren läſst; dann haben verſchiedene Menſchen durch die verſchiedene Fähigkeit ihrer Einbildungskraft einen verſchiedenen Geſchmak, und ein jeder kann den ſeinigen als Regel aufſtellen, — ohne ihn andern Menſchen als Regel für ihren Geſchmak, und für ihre Beurteilung eines äſthetiſchen Werks anſinnen zu können, — doch, ziehen Sie Sich Selbſt die Parallele zwiſchen beyden weiter, und beantworten Sie Sich alsdann Selbſt die Frage: was hat die Aeſthetik, was die Pſychologie durch dieſe neue Theorie gewonnen?

Bayerische Staatsbibliothek München

Anmerkung.

In den leztern Bogen, die der Verfaffer nicht felbft korrigiren konnte, haben fich folgende erhebliche Drukfehler eingefchlichen:

Seite 396. Zeile 18. feze man *vor* ftatt *von*
Seite 409. Zeile 7. mufs *zurük* weggeftrichen werden.
Seite 410. Zeile 4. feze man *rafchen* ftatt *rohen.*
Seite 416. Zeile 10. feze man mit den *nämlichen Handlungen* ftatt *menfchlichen*
Seite 419. Zeile 20. feze *nun* ftatt *nur*
Seite 435. Zeile 8. feze *bekennt* ftatt *bekommt*
Seite 435. Zeile 23. feze beurteilt werden foll, *und man fucht fie* in der *Erfahrung*
Seite 445. Zeile 5. feze *denen* ftatt *die*
Seite 445. Zeile 18. wird das Comma weggeftrichen.
Seite 463. Zeile 13. feze *demnach* ftatt *dennoch*
Seite 466. Zeile 7. wird *angenehme* weggeftrichen
Seite 481. Zeile 15. *befeitigen* ftatt *befriedigen*
Seite 496. Zeile 19. feze *ihrer* ftatt *ihre*

Bayerische
Staatsbibliothek
München

XX I. 86
V. 88

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Abicht, Johann Heinrich,

Kritische Briefe über die Möglichkeit einer wahren wissenschaftlichen
Moral, Theologie Rechtslehre, empirischen Psychologie und Geschmakslehre
mit prüfender Hinsicht auf die Kantische Begründung dieser Lehre

Nürnberg 1793

Ph.u. 1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045028-7
VD18 10260579